LIBRARY OF PRINCETON
JUN - 1
THEOLOGICAL SEMINARY

PER BT83.57 .P38
Pasos.

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/pasos2111depa_0

PASOS

"El justo como la palma florecerá"

Una publicación del Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI)

Consejo Editorial

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Maryse Brisson
José Duque
Elsa Tamez
Silvia Regina de Lima Silva
Wim Dierckxsens
Germán Gutiérrez

Colaboradores

• Hugo Assmann • Luis Rivera Pagán • Frei Betto
• Julio de Santa Ana • Jorge Pixley • Otto Maduro
• Fernando Martínez Heredia • Leonardo Boff
• José Francisco Gómez • Jung Mo Sung
• Enrique Dussel • Pedro Casaldáliga
• Giulio Girardi •Juan José Tamayo •Arnoldo Mora
• Michael Beaudin • Raúl Fornet-Betancourt
• Maruja González • Georgina Meneses

Se autoriza la reproducción de los artículos contenidos en esta revista, siempre que se cite la fuente y se envíen dos ejemplares de la reproducción

CONTENIDO

• La Teología en la calle 1
Miguel Picado
• El Apocalipsis como visión de la historia occidental 3
Franz Hinkelammert
• Vulnerabilidad, dignidad y justicia: valores éticos fundamentales en un mundo globalizado 13
Sturla J. Stålsett
• La sabiduría como gozo integral de nuestro ser-encarnado 20
Arnoldo Mora Rodríguez
• Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos 23
David Sánchez Rubio
Norman J. Solórzano Alfaro
• III Encuentro Hemisférico de Lucha contra el ALCA 34

La Teología en la calle

Miguel Picado

El Premio Aquileo J. Echeverría en ensayo lo otorgó el Ministerio de Cultura de Costa Rica, en enero de este año, a Franz Hinkelammert, por su obra El sujeto y la ley, El retorno del sujeto reprimido (EUNA, Heredia, 2003, 524 págs.). Se trata del máximo reconocimiento que se ofrece en el país. Eso es en sí una buena noticia, motivo de regocijo. Quiero aprovechar la ocasión para destacar dos aspectos de su pensamiento. En primer lugar, es un autor contem-

SAN JOSÉ-COSTA RICA
SEGUNDA ÉPOCA 2004

Nº111

ENERO
FEBRERO

poráneo, quiero decir, que piensa la contemporaneidad, cosa que muchos no consiguen. Ciertamente hurga en las raíces de la modernidad y conoce como pocos a Locke, Hume, Comte, Freud, Nietzsche y otros de la caterva, al igual que los pensadores actuales, pero esos y demás autores no le interesan por sí mismos sino en tanto diseñadores de este mundo que vivimos, gozamos y sufrimos. Hinkelammert posee la habilidad de obligarlos a dialogar con el tercer mundo, con la periferia de los países industrializados, con la innúmera muchedumbre de los excluidos *"de toda raza, lengua, pueblo y nación"* (Ap. 5,9). De esa manera pide cuentas a la burguesía, la de la historia y la de la actualidad, y se puede leer, en las páginas de Hinkelammert, como entre líneas, otra sentencia bíblica: *"Ha llegado tu ira y el tiempo (...) de destruir a los que destruyen la tierra"* (Ap. 11, 18), porque la apocalíptica también tiene resonancias ecológicas.

Aquellos para quienes sea importante catalogar la última obra de Hinkelammert en las casillas propias de la burocracia académica están en un verdadero lío. ¿Filosofía política? ¿Economía política? ¿Teología? Como pensador que domina horizontes, cimas y honduras, cabalga con maestría las diversas disciplinas y las entreteje para ir a donde quiere. Eso me lleva al segundo aspecto que deseo destacar del trabajo de Franz. Me refiero a su capacidad, envidiable, para colocar el Evangelio en el centro de las disputas sobre el presente y el futuro que queremos para la humanidad. En el capítulo doce de la obra premiada, hace de Jesús un contemporáneo que dialoga con su particular punto de vista sobre la abundancia y la escasez. Eso de dar vigencia a la Escritura, la tradición y hasta al santoral, en los secos ambientes donde se discute de economía, de ética y finanzas, nuestro autor lo consigue como pocos. Hasta donde sé ninguna iglesia le ha otorgado un premio por tan distinguido e inusual servicio. Como es público, notorio y tan repetitivo que cansa, las iglesias, y más la Católica, tienen la fea costumbre de maltratar a quienes logran decir una palabra cristiana vigente. Por eso causa admiración y es de alabar que lo haya premiado una oficina tan laica como es y debe seguir siendo el Ministerio de Cultura.

De todo esto Franz está muy complacido, supongo, porque, según me dijo un día de estos, él no escribe para las iglesias sino para la calle, es decir, si lo traduzco bien, escribe pensando en las mujeres y hombres que trabajan en los campos y ciudades, en bancos, ministerios, empresas privadas y estatales, sindicatos, universidades, periódicos, hogares. También, por supuesto y principalmente, escribe para los que no trabajan porque no consiguen trabajo. Si de esto se puede sacar una conclusión tal vez sea la siguiente: Franz está en la iglesia sin ser de la iglesia, que es como estar en el mundo. ■

NOVEDAD DEI

LOS (MAL) TRATADOS DE LIBRE COMERCIO

Compilador: Carlos Aguilar Sánchez.
Primera Edición: de 200 páginas.

Resumen: Tras el fracaso de las negociaciones de la Organización Mundial del Comercio (OMC) y los distintos problemas alrededor del área de Libre Comercio de las Américas (ALCA) la política exterior de los Estados Unidos se esfuerza por avanzar en convenios de carácter bilateral, que se expanden por toda América Latina. Este libro aborda las consecuencias que los tratados de libre comercio tienen para nuestros pueblos, colocando el Énfasis en el Tratado de Libre Comercio de Norteamérica (TLCAN), el recientemente firmado con Chile y el proceso de acuerdo con los países Centroamericanos. Se trata de una valiosa herramienta para quienes estudian estos temas pero además para quienes están interesados en conocer los efectos que estos tratados tienen para nuestros países.

EL APOCALIPSIS COMO VISIÓN DE LA HISTORIA OCCIDENTAL

Franz Hinkelammert

El texto del Apocalipsis es escrito en la tradición de la apocalíptica judía anterior. El autor se llama Juan, pero con mucha probabilidad no se trata de la misma persona que el autor del Evangelio de Juan. Se supone que fue escrito hacia fines del primer siglo [1].

El autor no es un clarividente, no es un Nostradamus. Es, sin duda, un pensador de mucho vuelo. Sin embargo, piensa en imágenes, que él describe. Tienen el carácter de visiones, muchas veces sumamente fantásticas. Pero hablan de un futuro en cuanto está contenido en su presente, Por eso, al hablar del futuro, habla a la vez de su presente.

Lo que el texto presenta, es una interpretación de la historia humana a partir del presente, que el autor del texto vive. Ciertamente es un cristiano, que piensa la historia a partir de su cristianismo. Pero la piensa como la historia humana desde el comienzo hasta su desenlace en un nuevo mundo, Nueva Tierra y Nuevo Cielo.

El pensamiento en visiones es posiblemente la única forma en la cual en este momento una tarea así se puede enfrentar. No hay conceptos desarrollados que podrían ser usados en esta tarea. No los hay ni en la tradición judía ni en la greco-romana. El autor concibe la historia como una historia de redención. La tradición judía tiene elementos para esta historia, pero no concibe la historia como un gran proceso de redención de la humanidad. La tradición griega ni concibe la redención, excepto en sueños muy parciales.

Como apocalíptico el autor del texto ve la historia moviéndose entre catástrofes y salvaciones, que ocurren en todos sus movimientos. Sin embargo, ve subyaciendo a todos estos movimientos una dirección, en la cual la historia progresa. Sin embargo, este mismo progreso va fracasando, lo que lleva al autor a concebir una reconstitución futura de toda la historia humana con su desenlace en la Tierra Nueva y el Cielo Nuevo. Por eso, aunque haya concepción de un progreso, este no es lineal. Es un progreso, cuyo fracaso lleva a la reconstitución de la historia en la Nueva Tierra.

El autor piensa a partir de su situación como cristiano en un tiempo, en el cual el movimiento cristiano es todavía muy frágil y vive bajo constantes persecuciones de parte del Imperio Romano. Sin embargo, está convencido que este cristianismo va a subsistir e inclusive ganar el mundo. Esta esperanza la transforma en visión de la historia futura. Interpreta el cristianismo como una irrupción en la historia, que le da un empuje hacia un destino del mundo entero.

En el Apocalipsis hay todo un lenguaje, que opera a través de representantes. Hablan los ángeles, hablan ancianos o simplemente se escucha una voz desde el cielo. Los personajes centrales están escondidos detrás del hablar de estas figuras intermedias. Cuando habla Dios, no habla directamente. Habla un ángel, que dice lo que Dios dice. De Dios se habla como del Dios Todopoderoso, de Jesús se habla como del Cordero. Las actuaciones de Jesús siempre son presentadas como actuaciones del Cordero, que frecuentemente es denominado el "Cordero degollado". Pero Dios y el Cordero no hablan. Aparecen como los poderes detrás, cuya boca son otros que los representan. Hay dos excepciones a eso. Una al comienzo del texto y una al final. Al comienzo habla Dios:

> Yo soy el Alfa y el Omega, dice el Señor Dios, "Aquel que es, que era y que va a venir", el Todopoderoso. (Ap 1,8).

Al final del texto habla Jesús. Pero se presenta a sí mismo en términos muy diferentes de lo que habían

[1] Este trabajo se basa en el estudio de dos libros, sin los cuales no lo podría haber escrito: Richard, Pablo: *Apocalipsis. Reconstrucción de la esperanza.* DEI. San José, 1994. Göttner-Abendroth, Heide: *Die Göttin und ihr Heros. Die matriachalen Religionen in Mythos, Märchen und Dichtung.* (La Diosa y su heroe. Las religiones matriarcales en mitos, cuentos infantiles y en la poesía) Verlag Frauenoffensive. München 1988. Eso, sin embargo, no significa que lleguemos a los mismos resultados.

sido en el texto anteriormente las referencias a Jesús. Dice:

> Yo, Jesús, he enviado mi Ángel para daros testimonio de lo referente a las iglesias. Yo soy el Retoño y el descendiente de David, el Lucero radiante del alba. Ap 22,16.

El Lucero radiante del Alba es Lucifer. Lo que dice Jesús es: Yo soy Lucifer.

Provisoriamente y para nuestro propósito podemos hablar de tres partes del Texto. Comienza con una parte introductoria, que se dirige con 7 mensajes a siete comunidades de Asia. La primera parte principal (Ap 4,1-11,19) muestra una historia de catástrofes y salvaciones, sin darle a esta historia todavía un destino final. Es la historia de un éxodo sin mostrar una tierra prometida. Llega hasta el presente, en el cual se escribe el texto, como un presente de tribulaciones y persecuciones. Si quisiéramos resumir esta parte, podríamos hacerlo con un: "hasta cuando".

> ¿Hasta cuándo, dueño santo y veraz, vas a estar sin hacer justicia y sin tomar venganza por nuestra sangre de los habitantes de la tierra? Ap 6,10.

En esta parte el Cordero abre los 7 sellos con sus jinetes apocalípticos, a los cuales siguen las 7 trompetas tocadas por ángeles. Lo que anuncian estas trompetas, tiene toda una secuencia de un éxodo, sin decir el hacia dónde del éxodo. La sexta y la séptima trompeta, sin embargo, ya anuncian que eso ahora se va a revelar.

A eso sigue la segunda parte principal, en la cual se abre las perspectivas de la historia. Se muestra la caída y destrucción de Babilonia, que es el Imperio y más específicamente el Imperio Romano. A Babilonia sigue —en las visiones— un régimen, en el cual un Mesías-Cristo domina con cetro de hierro. Bajo este régimen de cetro de hierro el dragón está encadenado. Sin embargo, el régimen de los mil años fracasa, de nuevo está suelto el dragón. Ahora viene el anuncio de una redención más allá de cualquier dominación y aparece la visión de una humanidad en una Tierra Nueva.

El autor del Apocalipsis ve entonces el futuro de la historia en tres etapas. En la primera domina Babilonia, el régimen opresor que vive de la explotación de sus súbditos y que persigue a los cristianos. En la segunda etapa surge con el milenio una dominación diferente, que es al revés. Es también un régimen de dominación, pero ahora los buenos dominan a los malos, mientras en Babilonia los malos dominaban a los buenos. Hay continuidad entre estas dos etapas: es la continuidad de la dominación. Sin embargo, fracasó, el dragón, que es el ángel de la dominación de Babilonia, se suelta de nuevo. Por tanto, el Apocalipsis concibe una tercera etapa de una humanidad que vive en una armonía, que no necesita ninguna autoridad para asegurar el orden. Desaparece el Mesías-Cristo con su cetro de hierro y en su lugar aparece un Jesús que funda esta armonía desde su interior. En los últimos versos del Apocalipsis se presenta. (Ap 22,16-17).

Es la historia futura, como el autor del Apocalipsis la concibe a través de sus visiones. Sin embargo, a esta historia le da un marco, en el interior del cual esta historia se desenvuelve. Es la historia de la mujer. Empieza en el capítulo 12, vuelve a aparecer al inicio de la Nueva Tierra con el anuncio de la boda de la mujer con su hijo y aparece de nuevo al final del texto, cuando Jesús se presenta y es recibido por esta mujer-novia-madre. Este marco el autor lo toma visiblemente de tradiciones matriarcales muy antiguas, que él transforma junto con su análisis de las perspectivas históricas que se le abren.

En lo que sigue, quiero analizar este entrelazamiento entre la visión de la historia y la posición asignada a la mujer.

1. El anuncio de la revelación del "misterio de Dios" en relación a la historia

En la primera parte se abren los sellos y suenan las trompetas. La historia pasa por catástrofes, pero su destino queda oscuro. Sin embargo, aparece el grito: hasta cuando, Señor. Con el sonido de la sexta y de la séptima trompeta se anuncia ahora la solución de este "hasta cuando". Al sonar la sexta trompeta, el ángel anuncia:

> ¡Ya no habrá dilación! sino que en los días en que se oiga la voz del séptimo ángel, cuando se ponga a tocar la trompeta, se habrá consumado el *Misterio de Dios*, según lo había anunciado como buena nueva a sus siervos los profetas. Ap 10,6-7.

Se va a revelar el "misterio de Dios". Es el misterio que subyace a la historia y que define su desenlace. Con el sonar de la séptima trompeta se anuncia la acción correspondiente:

> Te damos gracias, Señor Dios Todopoderoso. Aquel que es y que era porque has asumido tu inmenso poder para establecer tu reinado. Las naciones se habían encolerizado; pero ha llegado tu cólera y el tiempo de que los muertos sean juzgados, el tiempo de dar la recompensa a tus siervos los profetas, a los santos y a los que temen tu nombre, pequeños y grandes, y de *destruir a los que destruyen la tierra.* Ap 11,17-18.

A partir de estos anuncios Juan, el autor del Apocalipsis, desarrolla el destino de la historia. Se nota en seguida, que para Juan es decisivo lo que sigue a partir del capítulo 12. Hay un enemigo. El enemigo son los que destruyen la tierra. Hay una acción: destruir a los que destruyen la tierra. Y el desarrollo de esta acción es el "misterio de Dios" por revelar.

Cuando aquí se habla de tierra, no se habla simplemente del "medio ambiente". Se habla de una vida humana en intercambio con la naturaleza externa a ella. Se trata de un conjunto viviente, que incluye a los seres humanos.

La acción que se anuncia, es altamente violenta. Destruir a los que destruyen es una fórmula, que, como yo sepa, aparece aquí por primera vez en la historia humana como camino de salvación. Se trata de la sacralización de la violencia, correspondiente al universalismo humano, que aparece con el cristianismo. Se transforma posteriormente muchas veces, pero como fórmula acompaña toda historia occidental posterior hasta hoy. Lo hace a pesar de todas las secularizaciones. Las tal llamadas "intervenciones humanitarias" del imperialismo actual se inscriben en esta tradición de la sacralización de la violencia. Aparece aquí en el Apocalipsis e inspira las posteriores visiones de la violencia, que ya revelan el grado de agresividad que este nuevo universalismo puede desatar y que desató. Pero cuando en el Apocalipsis se habla de la dominación cristiana, la tenemos que interpretar en el sentido de esta fórmula. Toda dominación occidental futura resulta efectivamente diferente de la dominación anterior. Es ahora dominación en nombre de "destruir a los que destruyen la tierra". Lo es como dominación cristiana, como dominación liberal y también como dominación socialista. Es la violencia, a la cual el Apocalipsis se refiere como ejercicio del poder de los buenos "con cetro de hierro". Es violencia que se sacraliza en nombre del bien en cuya persecución esta violencia se ejerce.

Es la violencia del milenio, que el Apocalipsis anuncia. Tomando en cuenta eso, es comprensible, que Juan, el autor, es muy escéptico frente al milenio que él anuncia y porque prevé su fracaso. Viendo este fracaso, tiene que concebir en los últimos dos capítulos del texto la Nueva Tierra, en la cual el cetro de hierro ya no hace falta para la convivencia.

1.1. La constitución de la historia y su marco de interpretación

Las visiones fundantes para lo que sigue dan el marco de la historia que el texto desarrolla a partir del capítulo 12 hasta el final. Estas visiones no están preparadas por el texto anterior. Vienen de sorpresa. Pero son necesarias para pasar de una historia de catástrofes y salvaciones a la concepción de la historia como historia con sentido, que tiene un destino de redención.

Las visiones son tres. Hay dos visiones de la mujer, entre las cuales se inserta la visión de la rebelión en el cielo.

a. La primera visión

La primera visión de la mujer es la siguiente:

> Una gran señal apareció en el cielo: una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza; está encinta, y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz. Y apareció otra señal en el cielo: un gran Dragón rojo, con siete cabezas y diez cuernos, y sobre sus cabezas siete diademas... El Dragón se precipitó sobre la tierra. El Dragón se detuvo delante de la Mujer, para devorar a su hijo en cuanto lo diera a luz. La Mujer dio a luz un Hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro; y su hijo fue arrebatado hasta Dios para ser allá alimentado mil doscientos días. Ap 12, 1-6.

Aparece una Mujer, vestida del sol, con la luna bajo sus pies, y una corona de doce estrellas sobre su cabeza. No puede haber mucha duda, de que esta mujer es análoga a la Gran Diosa de las mitologías matriarcales. Como en los mitos matriarcales, da a luz un hijo con un destino. En los mitos matriarcales se trata de un proceso cíclico: la mujer da a luz al hijo, con el cual vuelve la vida para otro año. Al final del año el hijo muere para resucitar o nacer de nuevo. En el Apocalipsis no hay estos ciclos, sino toda la historia es concebida como un ciclo, del cual nace un mundo nuevo. En esta parte del texto el hijo tiene el destino de "regir a todas las naciones con cetro de hierro". Tiene entonces el destino de constituir la dominación del milenio. Posteriormente, el texto lleva este destino más allá del milenio frente al hecho de que el milenio fracasa.

Cuando la visión muestra a la mujer como la Gran Diosa, no sale completamente de la tradición bíblica y judía. Me parece que aquí están presentes los primeros capítulos del Génesis y la figura de Eva. También en el Génesis, Eva aparece como la Gran Diosa matriarcal. Cuando Dios expulsa a Eva y Adán del Paraíso, Dios maldice a la serpiente:

> Enemistad pondré entre tí y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tú su calcañar. Gen, 3,15.

Sobre lo que es este linaje de la mujer, el texto del Génesis sigue:

> El hombre llamó a su mujer "Eva", por ser ella la madre de todos los vivientes. Gen 3,20.

Eva aparece aquí no solamente como la madre de todos los seres humanos, sino de todos los seres vivos, es decir de los animales y de las plantas también. Es presentada como la Gran Diosa matriarcal.

Este conflicto ahora aparece en el Apocalipsis entre la mujer y el dragón. El dragón ahora trata de devorar al hijo de la mujer, pero éste está arrebatado "hasta Dios".

En la segunda visión veremos, como quedó la mujer y su linaje.

Ahora, hay otro paralelo con una parte de la Biblia, que puede iluminar el uso de parte de Juan de la tradición de la Gran Diosa. Se trata de un paralelo, pero el paralelo hace ver una gran diferencia.

En el Salmo 2 aparece lo siguiente:

Voy a anunciar el decreto de Yahveh:
El me ha dicho: "Tú eres mi hijo:
yo te he engendrado hoy.
Pídeme, y te daré en herencia las naciones,
en propiedad los confines de la tierra.
Con cetro de hierro, los quebrantarás,
los quebrarás como vaso de alfarero".
Salmo 2, 7-9.

El texto del Apocalipsis sin duda se inspiró también en este Salmo. Pero lo ha transformado en su esencia. Dice sobre la mujer: "está encinta, y grita con los dolores del parto y con el tormento de dar a luz... La Mujer dio a luz un Hijo varón, el que ha de regir a todas las naciones con cetro de hierro".

Es la mujer, que tiene el hijo. En el Salmo se dice: Tú eres mi hijo: yo te he engendrado.

En el Apocalipsis no aparece ningún personaje masculino, que engendró un hijo. Aunque lo haya, es considerado completamente irrelevante. Lo que cuenta es la mujer-madre, no el hombre que haya engendrado un hijo y que lo considere suyo.

Hay un paralelo entre los dos textos. Pero revela precisamente el significado contrario.

Por eso no puede haber duda de que Juan muy conscientemente recurre a la tradición matriarcal de la Gran Diosa.

b. La segunda visión: la rebelión en el cielo

Arrebatado el hijo de la mujer hasta Dios, ocurre la rebelión en el cielo. En esta visión no aparece el hijo, sino el dragón. La rebelión en el cielo, dirigida por el Ángel Miguel, se dirige en contra del dragón. Resulta que el dragón, que quería devorar al hijo de la mujer, es un ángel en el cielo. En concreto, es el ángel que en la corte de Dios representa la autoridad. Es el fiscal, el acusador, de la corte divina. Es Dios, visto desde su lado del Dios autoritario, del Dios de la imposición de la ley. Este ángel es expulsado del cielo y recibe el nombre de dragón:

Miguel y sus Ángeles combatieron con el Dragón. También el Dragón y sus ángeles combatieron, pero no prevalecieron y no hubo ya en el cielo lugar para ellos. Y fue arrojado el gran Dragón, la serpiente antigua, el llamado Diablo y Satanás, el seductor del mundo entero; fue arrojado a la tierra y sus Ángeles fueron arrojados con él. (Ap 12,7-9).

Este dragón es expulsado del cielo a la tierra. No es expulsado al infierno, como es la interpretación corriente. En el Apocalipsis no hay infierno de este tipo. Recién a partir del capítulo 13 el texto habla de lo que el dragón hace en la tierra.

Una vez arrojado a la tierra, los victoriosos rebeldes en el cielo proclaman sus razones:

Ahora ya ha llegado la salvación, el poder y el reinado de nuestro Dios y la potestad de su Cristo, porque ha sido arrojado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba día y noche delante nuestro Dios. Ap 12,10.

Se nota, que el dragón es el acusador, representante de la ley y de la autoridad. Y como tal es seductor, como vimos en la cita anterior. Este dragón no seduce a violar la ley, sino seduce al sometimiento a la autoridad. Seduce a someterse al orden y a la ley. Seduce al pecado que se comete cumpliendo la ley. Este dragón como Satanás es lo contrario del diablo más bien popular. Este diablo seduce a violar la ley y opera sobre todo en el campo de la sexualidad. El dragón del Apocalipsis es lo contrario. Seduce al poder, al ejercicio de la autoridad y al sometimiento a ella, al cumplimiento de la ley más allá de todos los efectos que tiene sobre la vida de los seres humanos. Se trata de las mismas seducciones como aparecen en las tentaciones de Jesús en los Evangelios. No llaman a violar ninguna ley [2].

Esta figura del seductor aparece en las discusiones de hoy igualmente. Así aparece en un análisis del subcomandante Marcos del movimiento zapatista:

El intelectual progresista se convierte en objeto y objetivo del poder dominante. Objeto a comprar y objetivo a destruir. El intelectual progresista "nace" en medio de este ambiente de *seducción* persecutoria. Algunos se resisten y defienden (casi siempre en solitario; la solidaridad no parece ser la característica del intelectual progresista), pero los otros, persuadidos de que la globalización es "inevitable", buscan entre su bagaje intelectual y siempre encuentran alguna razón para legitimar al poder. El sistema les ofrece un cómodo sillón (a veces bajo la forma de una subvención, de un puesto, de un premio o de algún privilegio) a la derecha del Príncipe ayer tan criticado.

Este es el poder como seductor, que seduce a la traición de sí mismo y de los otros. Análisis de como estas aparecieron también en la Polonia de los años setenta y ochenta (por ejemplo Mischnik) frente al sistema socialista de entonces. Pero los que hicieron estos análisis en estos años frente al sistema socialista, se olvidaron de estos análisis después y se dejaron seducir por el otro y nuevo sistema y con gusto.

También en el lenguaje de hoy aparece a veces la palabra "prostitución" en el contexto de esta seducción. Corresponde también al lenguaje del Apocalipsis sobre la prostitución por el poder. No tiene un sentido anti-sensual o anti-sexual. Estos sentidos se lo imputa recién siglos después.

En el Apocalipsis la seducción del gran seductor ya la prostitución es a la vez idolatría. Eso también enfoca Marcos hablando de la teología neoliberal. Es la teología de los neoliberales —sobre todo cuando provienen del fundamentalismo cristiano de EE. UU.— cuando presentan su teoría e ideología como "evangelio del mercado":

La tarea de los pensadores progresistas, que son los de la esperanza escéptica, no es nada fácil. En su

[2] Ver Hinkelammert, Franz: "El diablo y su historia en el interior de la historia de la modernidad", en: *El asalto al poder mundial y la violencia sagrada del imperio.* DEI. San José, Costa Rica, 2002.

labor intelectual se han dado cuenta del malfuncionamiento de muchas cosas y, nobleza obliga, deben revelarlo, desmontarlo, denunciarlo, comunicarlo. Pero para hacerlo, deben enfrentarse con la *teología neoliberal*, y detrás de ella, con los mass media, los bancos, las grandes multinacionales, los ejércitos y las policías" [3].

Son el gran seductor y su falso profeta del Apocalipsis.

Esta seducción por la autoridad es el contenido de las visiones del capítulo 13.

Sin embargo, aparece un problema, que Juan tiene que afrontar posteriormente. El dragón es el ángel de la autoridad arrojado a la tierra. Pero ¿qué pasa al ser arrojado? Juan contesta: se muestra "el poder y el reinado de nuestro Dios y la potestad de su Cristo" (Ap 12,10) Entonces luchan poderes, un poder bueno de los buenos y un poder malo de los malos.

Juan, por tanto, tiene que constatar una crisis del poder, cuando con el milenio anuncia el reinado del milenio de Cristo con "cetro de hierro". Este reinado fracasa al llevar a soltar al dragón de nuevo. El reinado de Cristo reproduce el reinado del dragón, por ser un reinado que se funda en el ejercicio de la autoridad. De la crisis del poder del dragón se pasa a la crisis del poder de Dios mismo. Cuando la autoridad controla a la autoridad, reproduce aquella autoridad a la cual pretende controlar en una forma cambiada. Juan, en su análisis posterior del milenio, es suficientemente realista para sacar esta consecuencia. A partir de esta crisis del poder Juan pasa a anunciar la transformación del mundo en Nueva Tierra.

c. La tercera visión: el dragón persigue a la mujer

A la visión de la rebelión en el cielo sigue la segunda visión de la mujer. En la primera visión el dragón no persigue a la mujer, sino a su hijo para devorarlo. Arrebatado el hijo hasta Dios y el dragón arrojado del cielo a la tierra, el dragón persigue a la mujer:

> Cuando el Dragón vio que había sido arrojado a la tierra, persiguió a la Mujer que había dado a luz al Hijo varón. Pero se le dieron a la Mujer las dos alas del águila grande para volar al desierto, a su lugar, lejos del Dragón, donde tiene que ser alimentada un tiempo y tiempos y medio tiempo. Entonces el Dragón vomitó de sus fauces como un río de agua, detrás de la Mujer, para arrastrarla con su corriente. Pero la tierra vino en auxilio de la Mujer: abrió la tierra su boca y tragó el río vomitado de las fauces del Dragón. Entonces, despechado contra la mujer, se fue a hacer la guerra al resto de sus hijos, los que guardan los mandamientos de Dios y mantienen el testimonio de Jesús. Ap 12,13-17.

[3] Las citas ver en Subcomandante Marcos: *El intelectual de derechas*. Ver *rebelion*.org , 15 de enero del 2004. Se nota que en el Apocalipsis aparece un marco categorial de interpretación, que se ha mantenido hasta hoy.

La mujer se salva de la persecución por el dragón. Escapa al desierto primero, y se salva del río de agua vomitado por el dragón por la ayuda de la tierra. La tierra es el conjunto de seres vivientes en el conjunto de los elementos físicos de la tierra. No es externa al ser humano, sino lo incluye.

Lo que hay que destacar es el hecho, de que la mujer no es salvada por su hijo arrebatado hasta Dios. El hijo está en el cielo en pos del reinado de Cristo con cetro de hierro. No ayuda a la mujer, su madre. Ella es salvada por la tierra. Tampoco Dios la salva, sino la tierra.

Estoy convencido que aquí de nuevo está presente la imagen de la Eva del Génesis y el conflicto entre la mujer y la serpiente anunciado por Dios. Repito las citas:

> Enemistad pondré entre tí y la mujer, y entre tu linaje y su linaje: él te pisará la cabeza mientras acechas tu su calcañar. Gen, 3,15
> El hombre llamó a su mujer "Eva", por ser ella la madre de todos los vivientes. Gen 3,20

Aparece ahora en el Apocalipsis este conflicto, en el cual el "linaje" de la mujer, madre de los vivientes, salva a la mujer. El hijo arrebatado hasta Dios es también del linaje de la mujer, pero no acude en su ayuda. La salvan todos los vivientes, la vida misma la salva.

No es el hijo arrebatado hasta Dios, quien salva a la mujer. Posteriormente parece todo al revés. Este hijo tiene que salvarse para volver a integrarse en la tierra. Eso Juan lo muestra con su imaginación del pasaje del mundo hacia la Nueva Tierra.

2. El dragón: autoridad y poder como seductor

El dragón es arrojado a la tierra. Es el gran seductor. La seducción que el dragón ejerce Juan la desarrolla en los capítulos siguientes 12 hasta 16.

El dragón es el ángel del poder y de la autoridad arrojado a la tierra. Por eso, promueve el imperio, que Juan llama Babilonia. Es la Babilonia que había destruido el templo judío en el siglo VII a. C. y que sigue siendo en la tradición judía el símbolo de todos los imperios posteriores. Por eso, cuando Juan se refiere a Babilonia, se refiere a todos los imperios anteriores también, aunque específicamente se refiere al Imperio Romano como Babilonia.

El dragón no funda directamente el imperio, sino le da el poder. La Bestia funda el imperio y el dragón es el Dios supremo de este imperio. La Bestia es una especie de encarnación del dragón, aunque distinto de él. Fundado el imperio, el falso profeta promueve la adoración del dragón y de la Bestia. Aparece toda una trinidad.

Se trata del impero romano, pero a la vez de todos los imperios:

> La Bestia que vi se parecía a un leopardo, con las patas como de oso y las fauces como fauces de león; y el Dragón le dio su poder y su trono y gran poderío (Ap 13,2).

León, oso y leopardo son símbolos tomados de Daniel. Daniel se refiere con estos símbolos a los tres imperios que habían dominado Israel hasta su tiempo (Dn 7,4-6). El Apocalipsis retoma eso, pero con la secuencia inversa. El Impero Romano es el imperio más poderoso que contiene en sí todos los imperios anteriores.

La trinidad de Dragón, Bestia y falso profeta Juan la presenta como el Anti-Dios. El mismo imperio —Babilonia— es visto como un levantamiento en contra de Dios. El Dragón, arrojado del cielo a la tierra, se hace Dios en cuanto da su poder al imperio. La rebelión en el cielo arrojó al dragón a la tierra. Ahora el dragón hace un levantamiento en la tierra promoviendo el imperio, el poder y la autoridad, convirtiéndolos en Dios. El Apocalipsis se enfrenta a este levantamiento del imperio en contra de Dios.

Este Anti-Dios responde también a una mujer, que es lo contrario de la Gran Diosa:

> Me trasladó en espíritu al desierto. Una mujer, sentada sobre una Bestia de color escarlata, cubierta de títulos blasfemos: la Bestia tenía siete cabezas y diez cuernos. La mujer estaba vestida de púrpura y escarlata, resplandecía de oro, piedras preciosas y perlas; llevaba en su mano una copa de oro llena de abominaciones, y también las impurezas de su prostitución, y en su frente un nombre escrito —un misteri: "La Gran Babilonia, la madre de las rameras y de las abominaciones de la tierra. Y vi que la mujer se embriagaba con la sangre de los santos y con las sangre de los mártires de Jesús (Ap 17,3-7).

También esta mujer está en el desierto. Pero ningún Dragón la persigue. Se alimenta, pero se embriaga con sangre. Está sentada sobre la Bestia. También es madre, pero no es madre de todos los seres vivientes, sino de todas las "abominaciones de la tierra". Tiene un nombre misterioso, que es Babilonia. La Gran Madre en cambio después recibe también un nombre misterioso que es "Ciudad Santa, la Nueva Jerusalén" Ap 21,2.

Lo que Juan ve en Babilonia es un mundo contrario tanto a Dios como a la Gran Diosa, madre de todos los vivientes. Sin embargo, todavía no establece una relación entre ambos. Lo va a hacer recién, cuando presenta la Nueva Tierra.

Ahora Juan ve la destrucción de Babilonia. Cae Babilonia. Pero no cae por la mano de Dios o de algún ángel, sino como consecuencia de sus propias acciones. Son contradicciones internas que la hacen caer y ninguna intervención externa.

Sin embargo, caída Babilonia, hay una gran batalla, que se suele llamar el primer combate escatológico. Es la batalla entre La Bestia junto con los reyes de la tierra en contra y "el que iba montado en el caballo" (Ap 1919) y el ejercito de él. En esta batalla la Bestia es derrotada.

Después de esta batalla viene el reinado de Cristo, que gobernará 1000 años con el "cetro de hierro".

3. Los mil años del reinado de Dios y de Cristo con cetro de hierro

Como ya dije, trato de ver el Apocalipsis como un pensamiento sobre la historia en términos de un pensamiento en visiones. Juan, el autor, piensa el futuro a partir de su presente. Él percibe tendencias y les da expresión. No es clarividente ni tampoco apunta como escribiente de inspiraciones divinas externas. Tampoco hace adivinanzas. Aunque el mismo se presenta así, nuestra interpretación no puede aceptarlo. El texto tiene una gran coherencia y muy lícitas análisis del poder. Sino se trata más bien de analizar estos textos según un principio, que el maestro escolástico Albertus Magnus postuló para las ciencias empíricas. Según Albertus Magnus hay que analizar "etsi Deus non daretur" (como si Dios no existiera). Eso vale también para un texto como el Apocalipsis. Se trata de un principio metodológico y no implica ninguna afirmación metafísica, ni positiva ni negativa.

Sin duda, Juan es un pensador cristiano. Pero a la vez es un pensador político de alto vuelo. Eso lo comparte con los profetas de la tradición judía, que igualmente son pensadores políticos a la vez. Logra percibir y formular tendencias, que en su tiempo solamente están presentes in status nasciendi, embrionariamente.

Desde su situación de persecución y opresión percibe el futuro del cristianismo como un futuro victorioso y el poder del Imperio Romano de su tiempo como un poder grande, pero frágil, en decadencia. Por tanto espera la caída del imperio y la siguiente victoria del cristianismo. Percibe estas posibilidades y las expresa como futuro seguro. El imperio lo ve como una gran idolatría del poder que constituye frente a su Dios cristiano un Anti-Dios. Un Anti-Dios resultado de la idolatría del poder.

Por tanto, prevé la caída del imperio por razones de su decadencia interna, no por alguna intervención externa de Dios. Sin embargo, esta caída del imperio no significa el fin de la Bestia y del falso profeta —que para Juan simbolizan este poder idolátrico— y mucho menos el fin del Dragón, que les da su poderío.

Por tanto, construye, siguiendo a la caída del imperio, un gran combate entre la Bestia y el Cristo —al cual se refiere como el "que monta el caballo"—, que en la literatura sobre el Apocalipsis se suele llamar el primer combate escatológico.

En este combate Cristo sale victorioso y a la victoria sigue un gran exterminio:

> Pero la Bestia fue capturada, y con ella el falso profeta —el que había realizado al servicio de la

> Bestia las señales con que seducía a los que habían aceptado la marca de la Bestia y a los que adoraban su imagen— los dos fueron arrojados vivos al lago de azufre. Los demás fueron exterminados por la espada que sale de la boca del que monta el caballo, y todas las aves se hartaron de sus carnes. Ap 19,20-21.

Es una guerra de exterminio. Es el exterminio de los seguidores de la Bestia y de la propia Bestia junto con el falso profeta. Pero hay un personaje del drama, que no es exterminado. Ese es el Dragón. El Dragón es el ángel del poder, que siempre ha estado detrás del imperio, que es la Babilonia de todos los tiempos Es la Serpiente antigua, el Diablo y Satanás. Es el seductor, que hace presente el poder e incita a ejercerlo. Da poder a los que son seducidos y que entonces siguen a la Bestia y al falso profeta. Pero la Bestia y el falso profeta no son el poder, son los que lo asumen al constituir los imperios.

Este Dragón sobrevive. Pero también es derrotado:

> Luego vi a un Ángel que bajaba del cielo y tenía en su mano la llave del Abismo y una gran cadena. Dominó al Dragón, la Serpiente antigua —que es el Diablo y Satanás— y lo encadenó por mil años. Lo arrojó al Abismo, lo encerró y puso encima los sellos, para que no seduzca más a las naciones hasta que se cumplan los mil años. Después tiene que ser soltado por poco tiempo. Ap 20,1-3.

Con eso empieza el reinado de Cristo. Pero Juan no lo describe casi nada. Parece que la fantasía lo abandona. Pinta con colores fantásticos tanto Babilonia como la Nueva Tierra de los últimos capítulos del texto. Pero no aparecen imágenes o símbolos de lo que es este reinado. Igualmente da mucho color a las escenas de violencia y de exterminio. Pero el reinado de Cristo, que empieza después de la caída de Babilonia-Roma, es una pura sombra.

Si preguntamos ¿por qué? solamente nos queda la respuesta de que Juan no tiene capacidad de imaginar eso. Sin embargo, da algunas pistas a través de sus anuncios y de algunas escuetas descripciones.

Ya antes de hablar de este reinado de mil años hay algunos anuncios del futuro posterior, que en parte solamente se pueden referir a este reinado. Hay un anuncio del futuro inmediatamente antes del reinado, que podemos descartar:

> Alegrémonos y regocijémonos y démosle gloria, porque han llegado las bodas del Cordero, y su Esposa se ha engalanado y se ha concedido vestirse de lino deslumbrante de blancura —el lino son las buenas acciones de los santos. —Luego me dice: "Escribe: dichosos los invitados al banquete de bodas del Cordero" Ap 19,7-9.

No se puede referir a este reinado, porque las bodas del Cordero se celebran según el texto después (Ap 21) y son el inicio de la Nueva Tierra. Este anuncio se refiere a un período posterior, en el cual Juan expresamente excluye de que se trata de un reinado.

Sin embargo, hay otras referencias. En la carta a Tiatira, una comunidad cristiana de Asia, hay una referencia clara. Un ángel comunica en esta carta, lo que dice el hijo de Dios:

> Al vencedor, al que se mantenga fiel a mis obras hasta el fin, daré poder sobre las naciones: las regirá con cetro de hierro, como se quebrantan las piezas de arcilla. Yo también lo he recibido de mi Padre. Y le daré el Lucero del Alba. El que tenga oídos, oiga lo que el Espíritu dice a las Iglesias. Ap 2,26-29.

Aquí hay dos promesas. Una es la promesa correspondiendo al "reinado de Cristo". La primera es: "daré poder sobre las naciones: las regirá con cetro de hierro, como se quebrantan las piezas de arcilla". La fórmula es sorprendente. En Babilonia el Dragón da este poder. (Ap 13,2) La segunda promesa es muy diferente: le daré el Lucero del Alba. El Lucero del Alba es Lucifer, lo que es una referencia corriente en este tiempo a Jesús. En los primeros siglos en muchos contextos los cristianos se refieren a Jesús como Lucifer. Pero este Jesús es más bien lo contrario del Cristo con el cetro de hierro. Juan tiene conciencia de eso. El Lucero del Alba aparece en el Apocalipsis otra vez al final, cuando Jesús se autopresenta como Lucero radiante del Alba. Es el Jesús de la Nueva Tierra, que no ejerce y no puede ejercer ningún reinado.

Pero el texto no esclarece la relación entre estas dos figuras contrarias, que se presentan como diferentes caras de Jesús. Sin embargo, la primera cara —primera promesa— promete al Cristo del reinado de Cristo con el cetro de hierro.

Este Cristo es presentado nítidamente antes de pasar al reinado de los mil años:

> De su boca sale una espada afilada para herir con ella a los paganos; el los regirá con cetro de hierro; el pisa el lagar del vino de la furiosa cólera de Dios, el Todopoderoso. Lleva escrito un nombre en su manto y en su muslo: Rey de Reyes y Señor de Señores. Ap 19,15.

Aquí se anuncia un poder feroz, más grande que cualquier otro poder. Pero no se habla del contenido de este poder. Sin embargo hay algunos indicadores. Eso puede mostrar una cita, que ya antes dimos parcialmente:

> Te damos gracias, Señor Dios Todopoderoso. Aquel que es y que era porque has asumido tu inmenso poder para establecer tu reinado. Las naciones se habían encolerizado; pero ha llegado tu cólera y el tiempo de que los muertos sean juzgados, el tiempo de dar la recompensa a tus siervos los profetas, a los santos y a los que temen tu nombre, pequeños y grandes, y de *destruir a los que destruyen la tierra* Ap 11,17-18.

Es un poder que juzga y castiga. Por eso es consecuente, cuando Juan dice sobre aquellos que "reinan con Cristo cien años", que se "les dio el poder

de juzgar" Ap 20,4. Juzgan, castigan, manejan el cetro de hierro sobre las naciones y destruyen los que destruyen la tierra.

Pero ¿qué distingue este poder del anterior poder de Babilonia? La opinión de Juan es bastante clara. Impiden que vuelva el poder de Babilonia. Por eso, el Dragón está encadenado, pero muy vivo. Es amenaza constante y no simplemente ausente. Por tanto, este reinado de Cristo es un poder destinado a evitar que el poder rija las relaciones humanas. El poder destruye, por tanto, hace falta un poder que evite que surja el poder que destruye. El poder del reinado de Cristo es un anti-poder, pero tan feroz como el poder.

Juan sospecha algo, que no puede todavía imaginar en toda su importancia. Es el cristianismo en el poder, la cristiandad, que efectivamente surgió en los siglos posteriores y que va a confirmar sus sospechas. El cristianismo como cristiandad en el poder entra en contradicción y fracasa al no poder confrontarla.

La contradicción efectivamente se hizo evidente. Es la contradicción que el poder cristiano —y los poderes que surgen de sus secularizaciones: el liberal y el socialista— viven efectivamente. Todos persiguen el poder para que no haya poder destructor y todas se legitimizan efectivamente por "destruir a los que destruyen". Todos están amarrando al Dragón y a todos se les escapa.

Esta contradicción hace comprensible, que Juan prevé el fracaso de este reinado. Igualmente hace comprensible por qué Juan no se siente capaz de dar fuerza de imaginación a su previsión de este reinado de mil años. Efectivamente, este tipo de poder tiene que hacerse Dragón para mantener encadenado al Dragón. Por tanto, es cierto que cualquier día el Dragón tiene que surgir de nuevo. Dice el texto:

> Después tiene que ser soltado por poco tiempo. Ap 20,3.

La razón la tenemos que adivinar, Juan no la dice. Pero, si nuestro análisis anterior es acertado, la hace ver. A pesar de eso dice:

> Dichoso y santo el que participa en la primera resurrección: la segunda muerte no tiene poder sobre éstos, sino que serán Sacerdotes de Dios y de Cristo y reinarán con él mil años. Ap 20,6.

A mí no me parece tan clara esta dicha.

El resultado, al cual llega Juan, es el fracaso de este reinado. Lo hace terminar soltando el Dragón, que junta ahora Gog y Magog en contra de la Ciudad amada (Ap 20,9) Es lo que se llama usualmente el segundo combate escatológico. Esta vez baja fuego del cielo para devorarlos.

Sin embargo, ahora es victoria final. Esta vez el propio Dragón es exterminado:

> Y el diablo, su seductor, fue arrojado al lago de fuego y azufre, donde están también la Bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos. Ap 20,10.

Pero el exterminio esta vez va más allá de los perdedores:

> La *muerte y el Hades* fueron arrojados al lago de fuego —este lago de fuego es la muerte segunda— y el que no se halló inscrito en el libro de la vida fue arrojado al lago de fuego. Ap 20, 14.

Después de estar arrojados al lago de azufre el Dragón, la Bestia y el falso profeta, la muerte y el Hades y los condenados del último juicio son arrojados a otro lago: el lago de fuego. Allá desaparecen y no existen más.

Después viene la Nueva Tierra. Pero viene después del exterminio de los malos.

4. La boda del Cordero y la Nueva Jerusalén

De este fracaso del reinado de Cristo y de la consiguiente batalla final resulta según Juan la transformación del mundo entero: un nuevo cielo y una nueva tierra.

> Luego vi un cielo nuevo y una tierra nueva –porque el primer cielo y la primera tierra desaparecieron, y el mar no existe ya. Y vi la Ciudad Santa, la nueva Jerusalén, que bajaba del cielo, de junto a Dios, engalanada como una novia ataviada para su esposo. Ap 21,1-2.

Bajaba del cielo la Nueva Jerusalén. Ella aparece ahora como "novia ataviada para su esposo". Es, sin duda la mujer que Juan había mostrado al comienzo de esta parte del Apocalipsis (capítulo 12). Es la mujer, que dio a luz y cuyo hijo fue arrebatado hasta Dios y que quedó abandonado a la persecución por el Dragón y salvada por la tierra. Ahora es novia y es a la vez la Nueva Jerusalén, que es la Nueva Tierra.

Ya antes del milenio Juan había anunciado las bodas del Cordero. El Cordero, sin embargo, es el hijo de la mujer que fue arrebatado hasta Dios y que la había dejado abandonada después. La tierra que la salvó es ahora ella misma como Nuevo Jerusalén. Ahora se juntan en las bodas. El hijo vuelve.

La concepción de estas bodas es sorprendente. En la tradición judía hay la comparación de Israel con la Novia y de Yahvé con el esposo (por ejemplo Is 61,10). Pero es una boda estrictamente vertical. Aquí el esposo no es Yahvé, sino el Cordero, siendo el Cordero el hijo de la Novia. No puede haber duda de que Juan recurre aquí a una imagen matriarcal. Allí tal boda es frecuente y precede a la vuelta de un nuevo año después del invierno. Aquí, en cambio, precede al nacimiento de un mundo nuevo.

Juan anuncia cielo nuevo y tierra nueva. En sus visiones los describe. Sin embargo, lo hace afirmando el exterminio de los malos:

> Y oí una fuerte voz que decía desde el trono: "Esta es la morada de Dios con los hombres. Pondrá su morada entre ellos y ellos serán su pueblo y él, Dios-con-ellos, será su Dios. Y enjugará toda lágrima de sus ojos, y no habrá ya muerte ni habrá llanto, ni gritos ni fatigas, porque el mundo viejo ha pasado" Ap 21,3-4.

Allí hay nuevo cielo y nueva tierra. Dios ahora pone su morada en la nueva Jerusalén, lo que es el nuevo cielo. Y enjugará todas las lágrimas y eso es la nueva tierra.

Sin embargo, se repite el exterminio de los malos:

> Esta será la herencia del vencedor: yo seré Dios para él, y él será hijo para mi. Pero los cobardes, los incrédulos, los abominables, los impuros, los hechiceros, los idólatras y todos los embusteros tendrán su parte en el lago que arde con fuego y azufre, que es la muerte segunda. Ap 21,7-8.

Ahora son desaparecidos en el "lago con fuego y azufre" en la "muerte segunda". Parece que simplemente dejan de existir, porque antes ya había dicho que inclusive la muerte y el Hades fueron arrojados al lago de fuego. El infierno, posteriormente se inventa, sería la vida eterna de la muerte. Pero aquí es la muerte misma que muere. Y el Hades tiene que desaparecer, porque ha llegado el nuevo mundo de la Nueva Jerusalén que es vista como definitiva y no como circular, como es en los mitos matriarcales anteriores.

Con el nuevo cielo el mismo Dios ha cambiado. Ahora es amigo y deja de ser autoridad. Ya no hay ni santuario ni templo:

> Pero no vi Santuario alguno en ella: porque el Dios Todopoderoso, y el Cordero, es su Santuario. Ap 21,22.

San Pablo habla de esta transformación de Dios como "Dios será todo en todos".

Alumbra:

> La ciudad no necesita ni de sol ni de luna que la alumbren, porque la ilumina la gloria de Dios, y su lampara es el Cordero. Ap 21,23.

> Sus puertas no se cerrarán con el día —porque allí no habrá noche— y traerán a ella el esplendor y los tesoros de las naciones. Ap 21,25.

Esta Nueva Jerusalén tiene como centro la fuente del río de agua de la vida, y en esta fuente se levanta el trono de Dios:

> Luego me mostró el río de agua de Vida, brillante como el cristal, que brotaba del trono de Dios y del Cordero. En medio de la plaza, a una y otra margen del río, hay árboles de vida, que dan frutos doce veces, una vez cada mes; y sus hojas sirven como medicina para los gentiles.
> Y no habrá maldición ninguna; el trono de Dios y del Cordero estará en la ciudad y los siervos de Dios le darán culto. Verán su rostro y llevarán su nombre en la frente. Noche no habrá; no tienen necesidad de luz de lámparas ni de luz del sol, porque el señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos. Ap 22,1-5.

La fuente del río del agua de la vida es a la vez el trono de Dios y es el centro de la Nueva Jerusalén, siendo la Nueva Jerusalén la mujer y novia. Pero Juan hace muy explícito, que este Dios no es máxima autoridad y no es ninguna autoridad. Esta referencia es muy importante para entender su imaginación tanto del nuevo cielo como de la nueva tierra. Insiste de que el río del agua de la vida hace crecer y madurar árboles de la vida. Es una referencia al paraíso del Génesis. Allí también había un árbol de la vida. Pero Dios no les dio a Eva y Adán acceso a este árbol. Ahora hay muchos árboles de la vida y todos tienen acceso.

Dicho eso, Juan añade: "Y no habrá maldición ninguna". Es otra vez una alusión al paraíso del Génesis. En este paraíso había un árbol prohibido. Ahora Juan insiste, de que en esta Nueva Tierra no hay ningún árbol prohibido. Es un paraíso sin árbol prohibido y, por tanto, sin maldición. Precisamente eso confirma, que Dios ya no es autoridad, porque no hay prohibición. Donde no hay prohibición, no hay autoridad. Por eso el culto de Dios no es culto de una autoridad ni culto de ningún poder.

En esta dirección apunta la afirmación de Juan de que la Nueva Jerusalén es de oro puro. Oro es el metal precioso que en su tiempo es principal material del dinero. Y el dinero es uno de los grandes símbolos de poder. Ahora está en todas partes y no es más que un bello valor de uso:

> ...la plaza de la ciudad es de oro puro, transparente como un cristal. Ap 21, 21.

Ni Dios ni el Cordero reinan. El Cordero no lleva ningún "cetro de hierro". Por tanto dice el texto: "el señor Dios los alumbrará y reinarán por los siglos de los siglos". Ap 22,5. Dios alumbra y ellos reinan. Pero no reinan sobre otros, reinan sobre sí mismos.

La visión es una visión de libertad frente a Dios y frente a los otros y esta libertad brota de la armonía de los seres humanos consigo mismos y, en consecuencia, con la mujer.

Es posiblemente la visión más grandiosa que jamás se ha pensado en la historia humana.

El Apocalipsis termina con el siguiente diálogo:

> Yo, Jesús, he enviado mi Ángel para daros testimonio de lo referente a las iglesias. Yo soy el Retoño y el descendiente de David, el Lucero radiante del Alba.
> El espíritu y la novia dicen: "¡Ven!". Y el que oiga, diga: "¡Ven!". Y el que tenga sed, que se acerque, y el que quiera, reciba gratis agua de la vida. Ap 22,16-17.

Es un diálogo entre Jesús por un lado y el espíritu y la novia por el otro. El espíritu y la novia forman

una unidad. El espíritu también se podría traducir como sapientia o sofia, lo que es otra vez la mujer. La novia es obviamente la mujer. Es la mujer que daba a luz a un hijo que fue arrebatado hasta Dios y es la Nueva Jerusalén.

En el dialogo Jesús se presenta como descendiente de David, por tanto de un rey, pero también como Lucero radiante del Alba, es decir, como el Jesús-Lucifer. Como tal, es el Jesús sin "cetro de hierro". Es rey, pero no es autoridad. El hijo, arrebatado hasta Dios para reinar con cetro de hierro, vuelve como Lucifer, que no ejerce más el poder.

La parte activa del diálogo son el espíritu y la novia. Lo reciben bien y lo llaman: "¡Ven!". Ahora se pueden unir. A eso se une Juan, para llamar a todos que también digan ¡Ven!. Porque ahora recibirán agua de la vida.

De esta manera termina un ciclo, que Juan describe en los capítulos 12 hasta el final. Es un ciclo de transformación de Dios y de la tierra. El Dios-autoridad enfrenta el Anti-Dios del poder —Dragón, Bestia y falso profeta— pero recibe su fracaso al imponer el reinado de Cristo con el cetro de hierro. El Dios mismo tiene que renunciar a su autoridad, para poder ser victorioso. Su victoria es su renuncia a la autoridad y su transformación en el Dios "todo en todos". Pero eso es a la vez la liberación de los seres humanos en la tierra.

Reflexiones finales

Sin duda, el Apocalipsis es uno de los textos fundantes de la sociedad occidental. Nace en el contexto del cristianismo del primer siglo, pero impacta mucho más allá del cristianismo. Formula marcos categoriales, que se mantienen más allá de todas las secularizaciones de la modernidad.

El texto ha sido leído de las maneras más diversas. Pero igualmente ha sido falsificado de miles de maneras. El texto acompaña la historia occidental en sus grandes cambios. Hay una lectura que se hace al surgir la sociedad burguesa. Hobbes hace toda una interpretación del Apocalipsis. Cuando habla del Estado burgués como Leviatán, alude a la bestia del mar del Apocalipsis. El mismo Locke le sigue en esta interpretación. El mismo Mesías de Händel da en la mitad del siglo XVIII toda una legitimación apocalíptica del imperio inglés, que tiene mucho que ver con la gran aceptación que esta obra encontró en Inglaterra en este tiempo. Pero igualmente Marx y Engels interpretan el Apocalipsis, como lo hace Hegel también. Y cuando colapsó el socialismo soviético, el occidente burgués la celebró en términos apocalípticos: cayó la bestia. Las imágenes del Apocalipsis aparecen también en el Nazismo alemán, cuando se presenta como el reino milenario. Y hoy se deriva del Apocalipsis uno de los pilares ideológicos del imperio de EE. UU., que le presta el fundamentalismo cristiano de EE. UU.

Sin embargo, el Apocalipsis ha jugado siempre también el papel de interpretación legitimadora de las violencias que tales cambios han llevado consigo. El Apocalipsis percibe el futuro histórico como un futuro tan violento como realmente resultó. No origina esta violencia inaudita de la sociedad occidental, pero la expresa. La expresa legitimándola.

Creo, que no se puede terminar un estudio sobre el Apocalipsis sin analizar su violencia extrema. El mismo Apocalipsis anuncia frente a Babilonia esta violencia, que supera todavía lo que era la violencia de la propia Babilonia:

> Dadle como ella ha dado, dobladle la medida conforme a sus obras, en la copa que ella preparó preparadle el doble. Ap 18,6.

La ley de Talión decía: ojo por ojo. Ahora se dice: dos ojos por un ojo. Y después se va a decir: infinitos ojos por un ojo.

El cristianismo se presenta, y no sin razón, como religión de amor al prójimo. Más urgente es hacer la pregunta: ¿Por qué nace del amor al prójimo la sociedad más agresiva y violenta de toda la historia humana, que hoy hasta amenaza la sobrevivencia de la vida en la tierra?

Pero el problema no es el cristianismo. El problema es otro, porque hay que explicar por que el cristianismo lleva a constituir esta sociedad. El cristianismo hace presente en el mundo del Imperio Romano un nuevo universalismo, que se va a transformar en la base del occidente posterior. Es un universalismo del sujeto —que se expresa como amor al prójimo—, al cual corresponde una nueva imagen de la libertad, que en la Nueva Tierra del Apocalipsis tiene su expresión correspondiente y adecuada. Sin embargo, no se puede realizar. Por tanto, se invierte en su contrario, que es, en forma cristiana, el reinado de Cristo con su cetro de hierro. Eso crea un marco categorial del ejercicio del poder de occidente, que se puede secularizar manteniéndose perfectamente y en términos perfectamente análogos.

Pero eso revela el problema. Ni el cristianismo, ni el liberalismo, ni el socialismo han sido capaces de efectuar una mediación de estos contrarios. Eso los hizo desembocar en el exterminismo, que acompaña la historia del occidente hasta hoy. El exterminismo occidental es el sustituto nefasto de la mediación necesaria.

Sin embargo, hoy se hace insostenible, porque sigue amenazada la propia vida no solamente humana, sino toda. Eso parece ser la razón de que hoy aparece este reclamo de una mediación de los contrarios, una mediación necesariamente conflictiva, más allá de otra toma de poder para instaurar otro sistema de poder capaz de controlar los poderes anteriores.

Por eso, hay que ir también más allá del Apocalipsis. Hay que liberarse también de los muertos que ordenan. •

VULNERABILIDAD, DIGNIDAD Y JUSTICIA: VALORES ÉTICOS FUNDAMENTALES EN UN MUNDO GLOBALIZADO

Sturla J. Stålsett *

1. Introducción: dos dimensiones de 'lo ético'

Los desafíos, dilemas, deficiencias e injusticias del mundo globalizado nos rodean por todas partes [1]. Existe por lo tanto un interés fuerte y renovado en las dimensiones éticas de la situación actual. Al aproximarnos al tema de la ética y la globalización [2] es necesario notar que, obviamente, hay varias concepciones y sentidos de 'lo ético'. Para nuestros propósitos aquí, creo que sería útil distinguir entre ética como la búsqueda de la *actitud* correcta, la buena *conducta* del ser humano por un lado, y ética como la *buena vida* o la *buena sociedad* por el otro lado. Dicho de manera simple, la diferencia se trata de si se pone el mayor énfasis en *cómo* se camina, o en hacia *dónde* se va. En la primera concepción de la ética hay un énfasis en la calidad moral de los procedimientos. Se enfoca si la manera en que se realiza esta o tal operación o actividad es 'buena', es decir, si se lleva a cabo con rectitud, buenas intenciones, honestidad, transparencia, etc. Esta es ética de profesión, muchas veces con un fuerte carácter individualista. Sin duda, esta dimensión de la ética tiene gran relevancia en América Latina y el resto del mundo hoy. Los temas de corrupción, crisis de confianza, mal uso de poder, malversación de fondos públicos, favoritismos, impunidad, etc., son vigentes y urgentes. En el mundo de hoy se necesitan personas, mujeres y hombres, de gran estatura moral en quienes se puede confiar. Gente que siguen las reglas del juego.

Sin embargo, esto no es suficiente. Porque poco ayuda que se camine correctamente hacia una meta errónea; no sirve para nada seguir las reglas, si éstas en sí son malas. Es fundamental por lo tanto llegar a la otra, más profunda dimensión de lo ético. Esta comprende la calidad ética fundamental de las metas, y la sustancia y legitimidad de las reglas. La pregunta será: ¿Qué es la buena vida para el ser humano? ¿Qué es, en fin, la buena sociedad? Esta concepción de la ética como búsqueda de la buena vida puede parecer superficial. Pero no es la misma pregunta que se nos responde tan simple en los comerciales. Esta pregunta por la vida buena en un sentido ético-moral mas bien tiene raíces profundas en la tradición aristotélica, tanto como la tradición hebrea-cristiana. Es importante añadir en nuestro tiempo algo que le da un acento crítico explícito: ¿Qué es la buena vida para todos y todas en comunidad, y en particular, para aquellas personas que por algunas razones han sido excluidas? De ahí la pregunta por el bien común y el derecho del marginalizado, que no tiene por qué estar en contradicción con el anhelo y derecho individual de vivir en plenitud y dignidad.

Lo que quiero proponer en esta ponencia corresponde sobre todo a esta segunda dimensión ética. Tratando de acercarme a la problemática de la buena

* Sturla J. Stålsett, Doctor en teología. Profesor asociado y director del programa de investigación: Religión in a globalised age [RIGA]. Facultad de Teología, Universidad de Oslo, *Noruega*
s.j.stalsett@teologi.uio.no

[1] Este trabajo fue preparado para la Iniciativa Interamericana de capital social, ética y desarrollo del Banco Interamericano de Desarrollo, y expuesto en la Conferencia Internacional sobre "Las dimensiones eticas del desarrollo" organizada por dicha Iniciativa, la FIEMG, y el Gobierno del Estado de Minas Gerais, realizada en Belo Horizonte el 3 y 4 de Julio de 2003.

[2] Entre muchos libros recientes sobre ética y globalización menciono Singer 2002 y Sáenz 2002.

vida y buena sociedad desde la perspectiva de los valores que las caracterizan, quiero proponer tres valores éticos fundamentales en el mundo globalizado. Estos valores son la vulnerabilidad, la dignidad y la justicia. Ahora, puede sorprender que propongo la vulnerabilidad como un valor ético. Por eso empiezo con este. Y además, siendo un concepto no solo fundamental sino también ambiguo o dialéctico, me parece fructífero utilizarlo como punto de partida al tratar de definir lo que se quiere decir con 'un mundo globalizado'.

2. Globalización: vulnerabilidad compartida, pero asimétrica

¿Qué entendemos aquí por 'globalización'? Entre la gran multitud de definiciones que hoy se presentan [3], quisiera proponer una perspectiva parcial, pero —creo— iluminadora y útil para la reflexión ética [4]. Los orígenes históricos de la globalización los encontramos en la conciencia de la posibilidad del acceso a todo el globo —el reconocimiento de la tierra como un todo que es accesible y a disposición para (algunos de) los seres humanos. Obviamente, el año 1492 es sumamente significativo en este sentido [5], así como también el descubrimiento del globo redondo y la revolución industrial con su división de trabajo y explotación global. Sin embargo globalización en sentido propio sobre todo se refiere a la situación actual en el cual esta disponibilidad o accesibilidad al todo corresponde a las compañías transnacionales, el capitalismo global y el mercado ilimitado.

Ahora, propongo que la globalización en el sentido crítico se refiere al lado negativo o los límites de esa accesibilidad y disponibilidad global que, aunque violentamente presente ya en el proceso de la conquista del siglo XV, se presentan en manera más sistemática desde el siglo pasado. Esto es la conciencia de que el globo como un todo es *vulnerable*, y de que esta vulnerabilidad es *compartida* entre todo los habitantes de la tierra. Geopolítica- y militarmente esto se expresa en la sobre-capacidad de destrucción mutua y total del balance del terror en la edad nuclear [6]. Ecológicamente esta vulnerabilidad global se muestra por primera vez en el informe del Club de Roma *Limits to Growth* de 1972, cuando se advierte que el crecimiento tiene límites —que se acerca el momento en que el globo ya no aguanta más contaminación humana, y luego en el informe de la Comisión Brundtland (*Our Common Future*, 1987), el Protocolo de Kyoto de 1997 [7], y las Conferencias en Rio de Janeiro 1992 y Johanesburgo 2002 sobre el ambiente y el desarrollo [8]. En las últimas décadas el sentido de una vulnerabilidad global y mutua ha crecido a través de las crisis financieras de México, Asia y Argentina, y con epidemias como el VIH-SIDA y últimamente el SARS. Por último, los ataques terroristas del 11 de septiembre 2001 y su respuesta en la guerra contra el terrorismo representan la culminación de este proceso de globalización como sentido de vulnerabilidad global, compartida.

Es importante notar que aunque esta vulnerabilidad es compartida, en el sentido de que nadie en principio la puede escapar (cf. el fenómeno de calentamiento global como resultado de la contaminación), a la vez es claramente *asimétrica*. No afecta a todos por igual, de la igual manera o al mismo grado. Al contrario, un resultado innegable de la globalización es la polarización económica y exclusión social [9]. En la globalización hay 'muchos perdedores y pocos ganadores' [10]. Si la globalización representa 'un mundo de oportunidades', éstas de hecho son oportunidades exclusivas para una élite mundial [11]. Paradójicamente parece ser un aspecto constitutivo del proceso de globalización actual que en el mismo movimiento en que acaparan el todo, las fuerzas globalizadoras echan cada vez mas gente para afuera. Hay un mundo creciente 'afuera', un mundo que sobra, un mundo que para el sistema parece ser desechable. Globalización también es el 'crecimiento paradójico de un mundo afuera del globo' [12]. Es esta marginación y exclusión, que aquí llamo la asimetría de la vulnerabilidad compartida, nos lleva a las cuestiones de poder y de justicia —cuestiones fundamentales de la ética. Dicho de otro modo, al hablar de la ética frente a la globalización me refiero a la conciencia sobre esta vulnerabilidad compartida pero asimétrica, y la voluntad de tomar responsabilidad y actuar frente a

[3] Véase por ejemplo Held and Anthony McGrew 2000.
[4] La perspectiva aquí se inspira del trabajo crítico analítico con globalización, ética y teología en el Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), en San José, Costa Rica. Véase en particular los trabajos de Franz Hinkelammert, Germán Gutiérrez y Elsa Tamez, Hinkelammert 1996, Gutiérrez 1998, Tamez 1991.
[5] Cf. Dussel 1992, 1998, Hinkelammert 1999.
[6] Cf. la doctrina de la destrucción mutua asegurada, Mutually Assured Destruction – 'MAD'.

[7] http://www.medioambiente.gov.ar/acuerdos/convenciones/unfccc/ccprokio.htm.
[8] Véase por ejemplo.: http://sedac.ciesin.org/pidb/texts/rio.declaration.1992.html
[9] Véase por ejemplo Bauman 1998.
[10] Kliksberg 2000: "El mundo tiende a dividirse cada vez más entre ganadores, y perdedores. Estos últimos superan muchas veces a los primeros. Sobre 6500 millones de personas, 3000 millones gana menos de dos dólares diarios, y otros 1500 millones, menos de un dólar diario. Son pobres. Su número creció en relación a 1980. Las distancias sociales aumentan. Las diferencias de ingresos entre el 20% de la población que vive en los países más ricos y el 20% que vive en los más pobres era de 30 a 1 en 1960, pasó a ser de 60 a 1 en 1990, y en 1997 ya había llegado a 74 a 1".
[11] Recientemente el Gobierno de Noruega presentó un Libro Rojo sobre la globalización, llamado "Un mundo de oportunidades. La edad de la globalización y sus desafíos", (En verden av muligheter -globaliseringens tidsalder og dens utfordringer 2003), en el cual, en mi opinión, se presenta una visión demasiada armónica de la globalización.
[12] Sáenz 2002, 3.

esta asimetría destructiva. El momento ético es cuando se reconoce esta vulnerabilidad asimétrica, y se asume como tarea personal y colectiva. Ética es vulnerabilidad reconocida y asumida.

3. Vulnerabilidad como valor antropológico y ético

La globalización es en este sentido una crisis. Muchos lo ven, como por ejemplo Franz Hinkelammert, como una crisis de la civilización:

> [E]sta crisis de la civilización se refiere a toda la modernidad surgida desde el siglo XV y construida sobre la eficiencia en términos de relaciones medio-fin aisladas y parcializadas. Hoy tenemos que supeditar esta eficiencia a otra, que es la eficiencia de la sostenibilidad de la vida humana en una naturaleza sostenible [13].

La palabra 'crisis' quiere decir juicio y oportunidad de cambio. ¿Cuáles son los conceptos o valores éticos que nos muestran por dónde hay que buscar las soluciones a esta crisis mundial? ¿Cuáles son las calidades que caracterizarán una globalización alternativa, una sociedad global realmente humana?

Aunque parezca paradójico, quiero continuar aquí con el concepto de vulnerabilidad. Normalmente, por vulnerabilidad se entiende una debilidad, una fragilidad. Con buena razón. Vulnerabilidad significa capacidad de ser herido. Nadie quiere ser herido. Por lo tanto, el otro lado de la vulnerabilidad es *derecho* a la protección y necesidad de seguridad en sentido amplio.

Pero eso no es todo. Cuando se entiende exclusivamente así, la búsqueda de la eliminación de la vulnerabilidad humana lleva a una preocupación excesiva con seguridad, que pueda tener consecuencias deshumanizantes. Esto es porque vulnerabilidad en el sentido profundo es una característica humana indeleble y constituyente. Ser humano es ser vulnerable. Un ser invulnerable sería un ser inhumano. Sin vulnerabilidad humana, no será ser humano. Vulnerabilidad es condición antropológico fundamental, y por lo tanto imborrable. Este presupuesto antropológico tiene consecuencias éticas. Porque la vulnerabilidad humana también significa apertura hacia el otro [14]. Es el fundamento de sensibilidad, compasión y comunidad. Sin vulnerabilidad humana, o más bien, sin reconocimiento de la vulnerabilidad propia, no habría condiciones para reconocer la vulnerabilidad del otro y la demanda ética que presenta. Sin vulnerabilidad, no habrá ningún reconocimiento del desafío ético [15].

Es por eso que el sueño de invulnerabilidad, tan central en el proyecto moderno, tan querido por los Imperios históricos y actuales, en fin es un sueño inmoral. Es inmoral por ser deshumanizante. La preocupación excesiva de seguridad está paradigmáticamente expresada en construcciones de muros: el muro de Berlín, el nuevo muro que los Israelís construyen para encerrar a los palestinos, los millones de muros para proteger las propiedades privadas en América Latina de la violencia de la calle [16], los 'muros' de control de frontera entre el mundo rico el mundo pobre y hasta el proyecto de construir 'muros' anti-misiles en el espacio [17]. Pero esta actividad enérgica para 'asegurarse' paradójicamente conlleva mayor inseguridad siempre y cuando sea un intento de olvidar o eliminar la vulnerabilidad humana compartida. La búsqueda de seguridad legítima correspondiendo al derecho a protección, en cambio, no se da como un intento de reducir o remover la vulnerabilidad expresada como interdependencia fundamental, sino que busca precisamente condiciones para que el ser humano pueda vivir y desarrollarse *como ser vulnerable*, abierto a los otros. Esta vida en fragilidad y plenitud es lo que puede expresarse con el segundo concepto ético fundamental frente a la globalización: la dignidad.

4. Dignidad humana: requerimiento mínimo y criterio de juicio de un proceso de desarrollo

En su importante libro *Development as Freedom* Amartya Sen argumenta que libertad debe ser visto como el *objetivo* primario tanto como el principal *medio* del desarrollo [18]. Haciendo una re-definición del concepto de pobreza (*'poverty as capability deprivation'*) [19], Sen nos recuerda un aspecto básico que fue importante para Adam Smith en su obra clásica *Wealth of Nations*, pero que ha sido olvidado por muchos de sus seguidores autonombrados en la actualidad. Es el significado de la auto-estima y autorespeto de los actores económicos, o mejor dicho, de los pobres [20]. Quiero relacionar esto con la importancia

---

[13] Hinkelammert 1999, 15.
[14] Lévinas 1972102-106.
[15] Løgstrup 1989 (1956).

[16] La seguridad privada es quizá el negocio más lucrativo en América Latina hoy. No es por nada que se habla de una 'paramilitarización' del continente, Gutiérrez 2001, 35; cf. Stålsett 2002.
[17] En su impactante discurso en Davos en enero este año el Presidente Lula también hizo referencia a tales muros: muros que separan los que comen de los hambrientos, los que tienen trabajo de los desempleados, los que tienen una vivienda digna de los que viven en la calle o en las miserables favelas, los que tienen acceso a la educación de los analfabetas... Véase: World Economic Forum Annual Meeting 2003: Discurso do Presidente Luiz Inacio Lula da Silva, 26 de Janeiro.
[18] Sen 1999, *Ibid.*, 2001.
[19] *Ibid.*, 87-110.
[20] *Ibid.*, 71, 88, 136.

ética del concepto de dignidad humana frente a la globalización.

Pobreza obviamente tiene mucho que ver con privación de recursos económicos básicos. Sen subraya que lo importante no es la privación de los recursos en si, sino la privación de *capacidades* para hacer realidad metas —en otras palabras—, realizar su libertad personal en el desarrollo de sus capacidades y deseos. Dentro de esto, quizás lo más determinante es la privación del sentido de valor personal, el honor, el respeto público. Porque allí radica el fundamento interno y personal para hacer uso de las capacidades presentes (o para poder aguantar y sobrevivir a pesar de su ausencia de estas capacidades). Adam Smith hablaba de la importancia primordial de poder *'appear in public without shame'*, presentarse públicamente sin vergüenza. Sen lo usa para mostrar que pobreza no se puede medir simplemente con cifras o estándares mínimas, aplicables universalmente. Hasta cierto punto, la pobreza es un fenómeno también interpersonal y social. Este aspecto me parece sumamente importante al tratar el tema de desarrollo y ética [21].

Este aspecto de la pobreza —la privación del respeto social o público, pobreza como sentido de vergüenza— es relativo, personal y contextual. No se puede medir de manera precisa y generalizable. Pero por eso no es menos importante, porque corresponde a un fenómeno humano reconocido universalmente que se expresa con el término 'dignidad'. La dignidad es íntimamente ligada a la vulnerabilidad humana. Podríamos decir que la dignidad es la fuerza intrínseca de la vulnerabilidad, es su carácter inviolable.

Esta dignidad humana es en mi opinión tanto el presupuesto para cualquier proceso de desarrollo, como la meta del mismo. La dignidad es en otras palabras requerimiento mínimo y criterio de juicio de un proceso de desarrollo. El gran profeta y líder espiritual Monseñor Romero de El Salvador decía que la vida es lo mínimo que es el máximo don de Dios. Algo parecido se puede decir sobre la dignidad en el proceso de desarrollo. Es un mínimo y un máximo; es un requerimiento y es la meta. Puede haber crecimiento económico, pero si en este proceso no se respeta, ni se fortalece la dignidad de las personas humanas, no representa un desarrollo verdadero. La buena sociedad en el sentido ético es una sociedad en la cual todos los seres humanos integrantes de esta sociedad reconocen, respetan y realizan mutuamente su dignidad humana [22].

Dignidad consiste de factores externos y factores internos. Sus factores externos son el reconocimiento, el respeto, y las condiciones concretas —culturales, materiales, económicas, políticas, etc. Para tomar el ejemplo de Brasil: Asegurar las condiciones para que todos y todas aquí en Brasil puedan comer sus tres comidas al día es un asunto de cubrir necesidades básicas humana. Pero más que todo, se trata de respetar y conservar la dignidad humana. Así mismo con el acceso a un empleo sustentable [23] o a un pedazo de tierra que se pueda cultivar. La lucha política contra el desempleo y a favor de una reforma agraria que dé una distribución más justa de la tierra es más que todo parte de lo que podríamos llamar una 'política de dignidad'.

Igual importancia, sin embargo, tiene los factores *internos* de la dignidad: Dignidad humana surge del auto-respeto, de la auto-estima, de la auto afirmación de la persona. Se trata, en otras palabras, de la necesidad de amarse a sí mismo. Pero no como egoísmo. Estamos, como Amartya Sen, lejos de afirmar el mal uso de la sentencia famosa de Smith acerca del carnicero, el cervecero y el panadero para promover el egoísmo como la virtud económica por excelencia [24].

---

[21] Véase también la obra clásica de John Rawls: *A Theory of Justice* (1971), 440-446, donde el autor discute las bases sociales del autorespeto, y como instituciones y políticas pueden influenciar estas, *Ibid.*, 327, No. 51.

[22] Este aporte, aunque parecido al aporte de Amartya Sen en el mencionado libro, se distingue de aquel al dar prioridad conceptual a la dignidad en lugar de la libertad. No creo que son alternativas excluyentes. Al contrario, dignidad y libertad están profundamente relacionadas; se presuponen y se potencian mutuamente. No obstante, el enfoque de la libertad con todos sus méritos excelentemente elaborados por Sen, también tiene algunas limitaciones, lo cual ha mostrado claramente el fracasado modelo neo-liberal. Señalo algunas de ellas en forma de preguntas: 1) ¿Es libertad realmente una meta, un fin en sí (cf. Aristóteles, *La ética nic.*, libro 1, pár. 7), o más bien, un medio, una capacidad para realizar algo? 2)La capacidad de evitar hambre, muerte prematura por enfermedades curables, así como acceso a educación o a trabajo —son adecuadamente definido como libertades en si (cf. Sen, 1999, 35ss)? ¿No acaso son más bien definido como condiciones para hacer uso de su libertad? 3) ¿Soy realmente libre frente a la vulnerabilidad-dignidad del Otro? Esta lleva a una discusión profunda del carácter 'esencial' de la libertad, en el cual sería fructífero en mi opinión nutrirse del pensamiento sobre libertad que presentan autores tan diversas como por ejemplo Martín Lutero, Emmanuel Lévinas y Enrique Dussel. En breve, se podría decir que la libertad del yo en cierto sentido se restringe de la presencia del Otro –pero a la vez que libertad verdadera es ser ligado a ese Otro y poder responder a su llamamiento, poder servirle. En relación con la tesis de Sen, me parece necesario investigar más a fondo qué consecuencias tendría esta limitación de la libertad propia por la defensa o promoción de la libertad de la otra persona para el proceso de desarrollo.

[23] Véase la importante observación de Bernardo Kliksberg referente al aumento del desempleo como tema ético: "El Premio Nobel de economía Robert Solow critica el razonamiento economicista al respecto. Dice Solow que los economistas convencionales suponen que si el desempleo es alto, los desocupados buscaran cada vez mas activamente trabajo, y bajaran sus aspiraciones salariales, y ello producirá un equilibrio entre oferta y demanda. La realidad es distinta. Las investigaciones muestran que cuando el desempleo se prolonga la persona se deteriora psicológicamente, su autoestima sufre, su familia es muy afectada, y en lugar de buscar trabajo tiende a retirarse del mercado de trabajo porque no puede tolerar nuevos rechazos. Incluso, se retrae socialmente, porque tiene "vergüenza". Este proceso es muy visible actualmente en América Latina en las clases medias en descenso. Están abandonando sus pertenencias sociales, porque se sienten inferiorizados. Estos sufrimientos humanos son otro tema ético" (Kliksberg 2001).

[24] "No es de la benevolencia del carnicero, del cervecero o del panadero que esperamos nuestra comida, sino de la consideración que ellos hacen de sus propios intereses. Apelamos no a su sentido humanitario sino a su amor por ellos mismos...". Adam Smith, "An Inquiry into the nature and Causes of the Wealth of Nations,

El amor a sí mismo lo entendemos como en el mandamiento bíblico "Ama a tu prójimo como a ti mismo" (Levítico 19:18, San Mateo 19:19, par., —análogamente presente en casi todas las grandes religiones). Aquí encontramos una reflejidad, una relación, una interdependencia profunda, expresada en la pequeña palabra 'como' (como a ti mismo) que conforme al núcleo de la dignidad humana. La vida buena, la vida en plenitud entendida éticamente, depende de esta interrelacionalidad entre lo interno (amarse a si mismo) y lo externo (amar a su prójimo) [25].

Cuando digo que estos factores internos de la dignidad son tan importantes como los factores externos, no quiero despolitizar el concepto. Lo que quiero subrayar es que la dignidad humana puede estar presente a pesar de la falta de un reconocimiento explícito externo de aquella; esto es lo que le da su enorme importancia como fuerza de supervivencia y resistencia en situaciones de marginación y opresión. La fuerza de hacerle frente a dificultades, de resistir, recuperarse, y seguir adelante (lo que en inglés se expresa con las palabras 'coping' y 'resilience') es al mismo tiempo fundamento y efecto de la vulnerabilidad–dignidad humana. Es más originario y va más allá de lo político, sin que en ningún momento quita la importancia de lo político. Al contrario, la afirmación de dignidad propia lleva a demandas políticas fundamentales. ¿Será por eso que por ejemplo el movimiento zapatista ha tenido un impacto tan grande y ha adherido tantos simpatizantes mundialmente —que se trata de una manifestación política de la dignidad de los excluidos? [26]. ¿Será por eso que los 'sin tierra' hoy son entre los actores sociales más importantes en Brasil —con repercusiones significativas en toda la región? ¿Será por eso que se hace cada vez más urgente y prioritario la tarea de promover el papel protagonista de la mujer en procesos comunitarios de desarrollo? No es por nada que las luchas de las mujeres latinoamericanas, desde las madres y abuelas en Argentina y las viudas en Guatemala, hasta las líderes comunitarias en tantos países..., son reconocidas mundialmente como admirables ejemplos de cómo hacer de su vulnerabilidad y dignidad una fuerza de resistencia y nueva vida.

En resumen, la capacidad humana de verse aún en circunstancias contrarias como persona completa, integral y con valor intrínseco es un valor fundamental en el mundo actual de globalización. Por lo tanto el fortalecimiento de esta capacidad, expresado como dignidad humana, debe ser visto como requerimiento mínimo y criterio de juicio ético del proceso de desarrollo.

5. Justicia: demanda prioritaria y horizonte último del desarrollo en un mundo globalizado

Vulnerabilidad, dignidad —y justicia: Al proponer que la vulnerabilidad sea reconocida como un valor ético por ser factor antropológico y ético constituyente; y al decir que la dignidad humana últimamente no depende de la actitud o acción política del estado, de los partidos, ni de la sociedad civil o las compañías privadas; es importante al mismo tiempo mantener con fuerza que esto no reduce el significado del tercer valor ético fundamental, la justicia. Hemos definido globalización como conciencia de vulnerabilidad compartida y asimétrica. Aunque en cierto sentido esta asimetría relacional siempre se mantendrá por tratarse de múltiples relaciones unilaterales e incompatibles [27], el carácter sistemático y acumulado de esta asimetría crea conciencia de la ausencia de justicia en el mundo globalizado, y se convierte en la demanda de aquella. De igual manera, 'la irrupción de la dignidad de las víctimas' [28] a pesar de y en contra de las injusticias es a la vez una expresión de protesta y demanda de justicia [29].

¿Qué significa la justicia en un mundo globalizado? ¿Qué forma tomará la justicia? Como en el caso de la libertad o de la equidad, el concepto justicia puede entenderse de varias maneras, entre si divergentes y hasta incompatibles. Volvamos ahora brevemente a mi distinción inicial de dos dimensiones de lo ético-ética como buen comportamiento, buen proceso, o ética como buena meta o buen resultado. Algo parecido podemos decir sobre la justicia. Justicia puede ser simplemente que se cumplen las leyes, que se siguen las reglas del juego. Esto en sí —repito— en América Latina y en el mundo, es sumamente importante. Y a la vez, hay que ir mas allá. Inspirado por el concepto teológico de 'justificación', creo que se debe ver la justicia también como inclusión radical frente a leyes jurídicas y económicas que excluyen y deshumanizan [30].

1776, nueva edición Londres 1910, citado por Amartya Sen en Sen 2001.

[25] Esta interdependencia se puede expresar de varias maneras. En Africa del Sur es común hacer referencias al concepto de *ubuntu*, que subraya el carácter comunitario de la identidad de cada individuo: 'Yo soy, en cuanto tú eres'. En la misma lógica, también ligado a la interpretación que E. Lévinas hace de la prohibición al asesinato ('No matarás a tu prójimo porque tu lo eres'), Franz Hinkelammert ha desarrollado la tesis 'asesinato es suicidio' (Hinkelammert 1998, 261ss).

[26] El Premio Nobel de Literatura José Saramago expresó después de un viaje a Chiapas que los zapatistas habían dado al mundo 'una lección en dignidad'.

[27] Logstrup subraya que la demanda ética que surge de la interdependencia siempre es unilateral, Løgstrup 1989 (1956).

[28] Cf. El significado de 'la irrupción de los pobres' en la obra del teólogo de la liberación, Gustavo Gutiérrez, (Gutiérrez 1982).

[29] Para Rawls el auto-respeto es quizás el bien más importante de todos al elaborar una teoría de justicia (Sen, 1999, 136, véase nota arriba.).

[30] Esta interpretación y aplicación del concepto teológico de 'justificación' en un contexto de globalización se inspira en las contribuciones originales y renovadoras de Elsa Tamez: (Tamez 1991, Tamez 1993) y Franz Hinkelammert (por ejemplo Hinkelammert 1998).

La ley es necesaria. La corrupción y la impunidad frente a la ley tienen efectos desastrosos en la sociedad. La comunidad se construye por medio de leyes cuando estas sean consideradas justas, y por lo tanto son respetadas. Hasta cierto punto, la aplicación de la justicia en el mundo se expresa en las leyes y su cumplimiento. No obstante es una verdad cristiana y humana muy profunda que la ley debe servir la vida humana y no al revés. Porque cada ley puede llegar al momento en el cual se convierte en una ley que mata, a pesar de que su intención sea buena o su fundamento sea legítimo. Esto es el momento en el cual la obediencia de la ley se impone encima de las necesidades básicas de la vida humana —el derecho a la vida digna de todas las personas de la comunidad.

Como reconocerán, esta reflexión se inspira en la crítica de la vigencia soteriológica y ética de la ley que encontramos en los evangelios y en las cartas de Pablo. El sábado fue instituido para los seres humanos, no al revés, dice Jesús (San Marco 2: 27, par.) La ley mata, dice Pablo (Romanos 3; Gálatas 3; 1 Corintios 15: 56.) 'Justificación' quiere decir restitución de la vida, vida en dignidad y en plenitud, en contra de la ley que mata.

Cuando en el mundo globalizado se imponen leyes políticas, jurídicas y económicas que llevan a la exclusión creciente de seres humanos, esta es una señal de que la ley no sirve su propósito principal, el propósito de servir la vida humana —de proteger la persona vulnerable como un ser frágil y digno. Las leyes más peligrosas son las que se establecen como leyes 'naturales', por lo tanto, leyes eternas e incambiables. El cálculo medio-fin, la ley de la eficiencia y la rentabilidad, son leyes consideradas quasi-naturales y eternas en el sistema de globalización. Urge subordinar estas leyes a la lógica de la vida humana.

Aquí encontramos en mi opinión el carácter inmoral del neoliberalismo que ha reinado en América Latina y en casi todo el mundo durante más de una década. Este sistema da prioridad absoluta a la propiedad y al contrato aún al costo de tantas vidas humanas [31]. Ahora notamos con satisfacción que cada vez más gente, también líderes políticos, hombres de negocio y economistas, ven que así no se puede seguir. Un sistema que da prioridad a 'leyes' económicas sobre la vida humana no es económicamente sustentable, ni éticamente legítimo. Pero todavía falta mucho para que esta realización al nivel de conciencia y teoría se convierta en realidades políticas.

Es también en esta perspectiva que tenemos que ver la necesidad ética de cancelar las deudas impagables e injustas de los países pobres del planeta. La obligación de los pueblos pobres y sufridos de pagar deudas sobre las cuales no han tenido influencia política y de los cuales no han recibido beneficios, tiene que ceder frente a la obligación de dar de comer, de dar salud y educación a nuevas generaciones en estos países. La deuda externa no puede ni debe hacerse eterna.

[31] Cf. Myhrvold-Hanssen 2002.

Es que la justicia va más allá del simple cumplimiento de las reglas y los contratos. La justicia sirve la vida. Por lo tanto tiene aspectos materiales, no solo formales: Para la gente que vive al margen del sistema, aquellos que no reciben ninguna de las supuestas bendiciones de la globalización, la justicia quiere decir techo, tierra, trabajo, alimentación, educación, salud...

Otra vez, estamos ante un mínimo que es un máximo, ante un fundamento que también es horizonte último. Es verdad que la justicia no puede esperar, no se puede posponer. Y a la vez, es verdad que vivimos en un mundo en el cual la justicia completa, la vida en plenitud y dignidad para todos y todas, sigue siendo una esperanza mas que una realidad presente. Tenemos que vivir en esta tensión, siempre buscando los pasos primeros, los actos que —aunque parezcan insignificantes— se pueden dar ahora con el fin de llegar un día a la meta. En este sentido las dos dimensiones de la ética con que empecé esta ponencia no se contradicen; más bien así se ve una interrelación íntima entre ética como proceso y ética como realización de la buena vida y la buena sociedad global.

Para terminar: En mi opinión, vulnerabilidad, dignidad y justicia son valores éticos indispensables en la tarea de construir un mundo más humano: La vulnerabilidad, por ser —misteriosamente, en medio de lo frágil y lo débil— factor antropológico y ético constituyente. La dignidad, por ser la fuerza que surge de la vulnerabilidad, y que desafía cualquier sistema político, económico y social que no respete, proteja y promueva la persona humana tal como es. La justicia, que más allá del necesario respeto de contratos y leyes requiere una inclusión radical y una defensa incansable de la vida humana —vida en plenitud, vida para todos y todas.

Bibliografía

Bauman, Zygmunt. 1998. *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press.

Dussel, Enrique. 1992. *1492 El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Madrid.

Dussel, Enrique. 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la Exclusión*. Madrid Mexico: Editorial Trotta, UAM-I, UNAM.

En verden av muligheter - globaliseringens tidsalder og dens utfordringer. 2003. Stortingsmelding 19 (2002-2003). Oslo: Det kongelige Utenriksdepartement.

Gutiérrez, Germán. 1998. *Ética y economía en Adam Smith y Friedrich Hayek*. San José: DEI.

Gutiérrez, Germán. 2001. *Globalización, caos y sujeto en América Latina. El impacto de las estrategias neoliberales y las alternativas*. San José: DEI

Gutiérrez, Gustavo. 1982. *La fuerza histórica de los pobres*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Held, David, David Goldblatt y Jonathan Perraton Anthony McGrew. 2000. *Global Transformations. Politics, Economics and Culture*. Cambridge: Polity Press.

Held, David, and Anthony McGrew, eds. 2000. *The Global Transformations Reader. An Introduction to the Globalization Debate*. Cambridge: Polity Press.

Hinkelammert, Franz. 1996. "Una sociedad en la que todos quepan: de la impotencia de la omnipotencia", en *Por una sociedad donde quepan todos*, editado por J. Duque. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Hinkelammert, Franz J., 1998. *El Grito del Sujeto. Del teatro-mundo del evangelio de Juan al perro-mundo de la globalización*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Hinkelammert, Franz J., ed. 1999. *El Huracán de la Globalización*. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI).

Kliksberg, Bernardo. 2003. *Muchos perdedores, pocos ganadores* [Internet]. Reproducido de La Gaceta de Económicas, UBA, Buenos Aires, 24 setiembre 2000. Documento incluido dentro de la Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y desarrollo 2000 [cited 27 June 2003]. Available from www.iadb.org/etica.

Kliksberg, Bernardo. 2003. *Etica y desarrollo; una relación marginada* [Internet]. Reproducido de La Gaceta de Económicas, UBA, Buenos Aires, 24 setiembre 2000. Documento incluido dentro de la Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y desarrollo 2001 [cited 27 June 2003]. Available from www.iadb.org/etica.

Lévinas, Emmanuel. 1972. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana.

Lula da Silva, Luiz Inacio. 2003. Discurso. Paper read at World Economic Forum, 26 Jan, at Davos.

Løgstrup, Knud E. 1989 (1956). *Den etiske fordring*. 12. opplag ed. København: Gyldendal.

Myhrvold-Hanssen, Thomas L. 2003. *Hunger, private property rights, and the right to food* [Internet]. University of Oslo, Centre for Development and the Environment, Working Paper 02-2002 2002 [cited June 2003]. Available from http://www.sum.uio.no/publications/publica.html#wp.

Sáenz, Mario, ed. 2002. *Latin American Perspectives on Globalization. Ethics, Politics, and Alternative Visions*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, Inc.

Sen, Amartya. 2003. *¿Qué impacto puede tener la ética?* [Internet]. Documento incluido dentro de la Biblioteca Digital de la Iniciativa Interamericana de Capital Social, Ética y desarrollo. 2001 [cited June 2003]. Available from www.iadb.org/etica.

Sen, Amartya. 2003. *What Difference Can Ethics Make?* [Internet]. Digital Library of the Inter-American Initiative on Social Capital, Ethics and Development 2001 [cited June 2003]. Available from www.iadb.org./etica/ingles/index-i.htm.

Sen, Amartya. 1999. *Development as Freedom*. Oxford - New York: Oxford University Press.

Singer, Peter. 2002. *One World. The Ethics of Globalization*. New Haven & London: Yale University Press.

Stålsett, Sturla J. 2002. Sårbarhet og sikkerhet - sett fra Latin-Amerika, 2002. *Pacem* 5 (2):147-158.

Tamez, Elsa. 1991. *Contra toda condena: la justificación por la fe desde los excluídos*. San José: Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones.

Tamez, Elsa. 1993. Justificación. In *Conceptos fundamentales del cristianismo*, edited by C. Floristan and J.-J. Tamayo. Madrid: Editorial Trotta.

REVISTA PASOS

Departamento Ecuménico de Investigaciones San José, Costa Rica

SUSCRIPCIÓN 6 NÚMEROS AL AÑO CON CORREO INCLUIDO

- AMÉRICA LATINA: $ 18,00
- OTROS PAÍSES: $ 24,00
- COSTA RICA: ¢ 1.380

Favor enviar cheque en US$ a nombre de:

Asoc. Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

LA SABIDURÍA COMO GOZO INTEGRAL DE NUESTRO SER-ENCARNADO

Arnoldo Mora Rodríguez

Hablar de sabiduría en la filosofía es hablar de los orígenes mismos y de la razón de ser del pensar filosófico. Es frecuente, incluso, que se identifique el "sabio" con el filósofo. La imagen popular de uno y otro se identifican. La filosofía es vista como el camino a la sabiduría y el filósofo como aquel personaje un tanto marginado de la sociedad, no por castigo o enfermedad, sino por vocación, o basado en una opción personal que lo induce a menospreciar o, al menos, a tomar distancia de los "negocios" de que se ocupan y se preocupan las gentes ordinarias o, mas exactamente, en que debe ocuparse y "gastar" su tiempo el ser humano, cualquiera que este sea, en los quehaceres cotidianos. Vistas así las cosas, el filósofo suele aparecer, no solo como un personaje un tanto singular, sino como aquel que lleva una vida ascética muy cercana a la vida del místico, por no decir al hermitaño. Ciertamente hay otra concepción de la filosofía como aquel saber ligado a la ciencia experimental, como "la ciencia de la ciencia", según la expresión de algunos filósofos anglosajones, como una crítica del método científico y una búsqueda de su fundamentación racional, o como una cosmovisión que se desprende de los resultados obtenidos por el avance mismo de la ciencia. Igualmente, la filosofía puede parecer como una reflexión mas humanística, ligada por ello mismo a la ética, en el sentido de que consiste en la reflexión en torno a las implicaciones éticas y axiológicas de los efectos que la ciencia y la tecnología producen en la vida de los hombres y su destino.

En todas estas concepciones la filosofía se ha tomado como una vocación o inclinación natural mas cercana a la vocación de un artista o de un religioso, o se ha tomado como una profesión en el sentido liberal del término, como es la propia de un profesor universitario. En ambos casos, la filosofía siempre se liga a una vida un tanto distante de los "negocios" de este mundo y, sobre todo, de la condición corporal, por no decir "carnal", del filósofo en cuanto ser humano de carne y hueso. Es esta concepción o imagen la que se suele ligar, igualmente, a la idea de "sabio".

Pero mis reflexiones en esta ocasión pretenden demostrar lo contrario. No se trata de mi parte de un prurito de originalidad, o de un gusto un tanto discutible por lo paradójico. Sinceramente, pienso que se trata de algo mucho mas serio y, sobre todo, mucho mas importante. Mas aun, pretendo desvelar, es decir, llegar a la verdad ("aletheia" en griego que se traduce por "verdad", en realidad significa la acción de quitar el velo que cubre algo, a fin de que quede al descubierto, patente a los ojos de todos), es decir, descubrir o poner de manifiesto la significación, profunda pero auténtica, que se contiene en la conciencia del sabio, en lo que ha dado origen a lo que pretendemos que sea o deba ser un "sabio".

Como primera acotación, hago el señalamiento de que casi subrepticiamente me he desplazado del término "sabiduría" al de "sabio", es decir, de una idea abstracta o de una concepción teórica, al ser humano concreto, de carne y hueso. Por eso, mas que de "sabiduría" quiero hablar del "sabio", no de lo que se entiende por tal, sino de la vivencia integral, humana, existencial que se expresa cuando queremos decir que alguien es un sabio, o que llegó a la sabiduría, o que define en su vida real, aun sin formularlo en una teoría o doctrina, lo que se entiende por tal. Porque para mí, la sabiduría no es una doctrina, sino una vivencia, una actitud frente a la vida, una experiencia integral de

nuestra condición de ser humano, la experiencia de ser hombre en cuanto es vivida en su máxima autenticidad y en su mas amplia integralidad.

Así entendida la sabiduría, se suele decir que, quien ha llegado a ella es porque es plena e integralmente hombre y hace de su vida la expresión la mas pura de lo que solemos entender axiológicamente como "humano". Sabio es el mas humano de los humanos, es aquel que es plenamente humano porque vive desde dentro, desde su conciencia mas íntima y en todas sus expresiones y conducta, esa plenitud humana. Sabio es el que irradia humanidad, el que desborda humanidad como el volcán que de sus entrañas extrae el fuego y la luz, irradia calor y es fuente de movimiento, hasta el punto de dar la sensación de ser un viviente y no un simple objeto mineral.

"Sabio" viene del participio presente ("sapiens") del verbo latino *sapio, sapere* de la tercera conjugación. Normalmente se le traduce como "saber" cuando, en realidad, en su origen etimológico significa "tener sabor" o, mas exactamente, saborear, descubrir el sabor de lo que se prueba o paladea, disfrutar del paladar, degustar. Por ende, "sabio" será aquel que ha descubierto el sabor de las cosas que le rodean, que tiene el secreto del gusto de y por la vida, que asume la vida no desde la razón o el corazón, sino desde el sentido del paladar, del gusto, como se degusta una deliciosa comida, o una buena copa de vino.

Esto es así porque el latín, idioma de donde viene nuestra lengua castellana (85% del castellano no es mas que latín vulgar, el latín que hablaban las legiones romanas que conquistaron la península ibérica) es una lengua del Mediterráneo. Y, como bien sabemos, una lengua no es solo una forma de hablar, o una manera de expresarnos, sino ante todo, una visión de mundo, una sensibilidad, una cultura. El latín, por ende, es el vehículo de una cultura, al igual que el griego: ambos son expresiones culturales del Mediterráneo. Y en el Mediterráneo al final del Neolítico, se descubrió y comenzó a cultivar aquella planta que habría de cambiar la cultura de aquellos pueblos que originalmente venían de África.

Concretamente, en Egipto y en el Medio Oriente se comenzó a cultivar el trigo y, con ello, a fabricar el pan como base de la alimentación y el comercio y, por ende, como fuente de riqueza y bienestar. De ahí que el comer pan se convierte en el acto de humanidad por excelencia, y el compartir el pan con otros (parientes, amigos, compañeros de trabajo, aliados políticos o socios comerciales) es el acto de socialización por antonomasia. Se comparte el pan porque en el pan se ve la expresión por excelencia de la vida. Se comparte el pan porque se comparte la amistad, como signo de que se ha firmado la paz entre contrincantes o combatientes. El pan significa paz, significa amistad, significa amor. Eso supone la existencia de comunidades que han crecido, de redes de comercio.

Pero al pan se une, como parte integral de una buena comida, una bebida que es por excelencia signo de goce y alegría, de entrega al placer y a la amistad, como es el vino. Pan, vino y aceite de oliva: he ahí por excelencia la mesa, el menú de los pueblos del Mediterráneo. Es por eso que el banquete, símbolo de la amistad y del amor, del compartir entre los amigos, es el ámbito de la sabiduría. Con el calificativo de "Banquete" titula Platón su diálogo sobre el amor.

Pero el banquete, bajo el efecto del vino y como expresión de la satisfacción, no solo de haber comido, sino también de haber compartido con amigos y parientes un rato agradable, culmina con una fiesta, la apoteosis de la danza, con celebraciones al compás de ritmos y de cantos. Leonardo Boff lo dice en estos bellos términos:

> La fiestas supone el orden, la alegría por la bondad de las personas y las cosas. Por eso, forman parte de la fiesta la música, la danza, la cortesía, la finura, la limpieza y la ropa festiva. Mediante esos elementos se traduce el sí radical que el hombre dice al mundo que lo circunda, en cuanto sentido y en cuanto confianza en su armonía esencial (*El destino del hombre y del mundo*, ed. Sal terrae, Santander, 1982, 3a. ed, pág. 27).

Y esto no es una casualidad, pues anteriormente a las civilizaciones del Mediterráneo existieron las civilizaciones africanas que no tenían ni pan de trigo ni vino, sino que su dieta era a base de tubérculos y sus recursos materiales no les permitían disfrutar de una riqueza exuberante. Pero para los pueblos africanos, no es el banquete, la comida lo que expresa la socialidad entre los hombres, lo que forma grupo, lo que crea comunidad, sino la danza.

La danza es anterior al banquete. La danza es anterior a toda otra forma de socialidad incluso anterior al lenguaje articulado, ya que la música, según Lévi-Strauss, el gran antropólogo y etnólogo francés, es anterior a la palabra articulada.

El hombre comienza ya desde el sexto mes de embarazo de la madre, a escuchar las palpitaciones del corazón de su progenitora, por lo que el seno materno se convierte en una caja de resonancia. No es por casualidad que gran parte de los instrumentos musicales están dotados de una caja de resonancia en forma de un vientre materno, en que se evoca a una mujer con un embarazo avanzado. Pero antes de ser sonido, melodía o armonía, la música comienza por ser ritmo, movimiento acompasado. Por ende, la música no es solo para oírla, sino para sentirla con todo el cuerpo. En especial, con los músculos y el tacto. Por eso la música es ante todo, danza y la danza es lo que nos hace sentir hombres, humanos, como formando parte del grupo social en que nos reconocemos en el goce compartido que nos hace sentirnos hermanos.

La gran enseñanza que de ahí se desprende es que la cultura occidental y el cristianismo que se ha desarrollado históricamente al interior de la cultura occidental, es profundamente, radicalmente enajenante porque menosprecia la integridad de la experiencia

sensorial como origen de nuestra experiencia como seres humanos. Desde Platón y Aristóteles, se considera que el "mas noble de los sentidos" es la vista. De ahí que la expresión formalizada de la vista es la geometría, ciencia de las propiedades a priori del espacio. Éste es considerado el ámbito por excelencia de lo humano y de las relaciones sociales. Por eso los españoles, cuando llegaron a estas tierras tropicales de grandes aguaceros y de selva lujuriosa, siguieron la costumbre mediterránea de fundar ciudades y aldeas en torno a un espacio público llamado "plaza".

Por el contrario, la cultura semítica, que se expresa en la tradición bíblica, prioriza el oído. A Dios en el Antiguo Testamento no se le ve, sino que se manifiesta como palabra que se oye. Dios no es una experiencia visual, sino auditiva. Hasta se prohíben las imágenes y la representación, mediante iconos, de lo sagrado. De ahí que Occidente, cuyas raíces son la racionalidad helénica y la ética judeocristiana, considera que la vista y el oído son los sentidos mas nobles menospreciando los otros sentidos, tal como el gusto, el olfato y, sobre todo, el tacto pues se extiende a toda la geografía corporal.

Pienso, igualmente, que, como África es la cuna de la humanidad, es decir, que todos los hombres somos originariamente africanos, el menosprecio que Occidente ha tenido por todo lo que es corporal y que se expresa en el dualismo alma/cuerpo, materia/espíritu, hombre/mujer, malo/bueno, verdad/error, feo/bonito, santo/pecador, Dios/hombre, etc. son consecuencia de ese menosprecio original por nuestra condición corporal. Hay allí de manera subyacente una actitud fundamentalmente patológica; menospreciar nuestro origen africano es tener vergüenza de nuestro origen materno, es asesinar oníricamente el seno materno que nos llevó durante nuestro inicio en la vida, es asumir una actitud sado-masoquista de odio frente a la vida, frente a nosotros mismos.

El cuerpo es nuestro primer contacto con el exterior, con la Naturaleza. El menosprecio de nuestra sensibilidad, de nuestra condición corporal, está en la raíz del odio a la Naturaleza y, con ello, se llega lógicamente a la destrucción de la misma. De ahí la crisis ecológica que hoy se vive y que amenaza con la destrucción de toda la especie humana. El placer por destruir, o sadomasoquismo, el culto a la muerte como autodestrucción y suicido colectivo que hoy amenaza a la humanidad, no son mas que la consecuencia de esta mutilación originaria y primigenia que hemos venido señalando.

La manifestación mas agresiva y repulsiva de esta mutilación sensorial se expresa en el racismo, cuyas víctimas principales y mayores han sido los pueblos originarios de África. El puritanismo y el fundamentalismo de raíz religiosa, son otras tantas formas en que se hace patente ese mutilación que de nuestra experiencia sensorial hemos hecho desde los orígenes de la cultura occidental.

Es interesante señalar que en la Biblia se considera que las enfermedades que afectan la sensibilidad y que los autores suelen denominar con el apelativo genérico de "lepra", sean consideradas como signo de reprobación y quienes las sufren son separados de la convivencia social. El mayor castigo corporal que Dios puede inferir a quien ha pecado es privarlo de sensibilidad en su epidermis. Esto es prueba de que entre las experiencias de lo sagrado del pueblo hebreo, quedaron reminiscencias de las culturas de pueblos anteriores que asumían la integralidad de nuestra condición sensorial y no daban prioridad a un sentido sobre los otros, sino que los valoraban y disfrutaban a todos por igual.

Más aún, incluso en nuestro lenguaje ordinario decimos a propósito de alguien que es inhumano en su conducta, o medio torpe en las relaciones con los otros, que es "insensible". No le decimos que es sordo, mudo o ciego, sino insensible, que carece de sensibilidad. Igualmente, solemos decir en estos casos que esa persona carece de "tacto" para asumir satisfactoriamente una situación delicada. Una persona sin "tacto" es poco menos que un bruto, al que difícilmente podemos dar el calificativo de "humano".

Eso mismo se refleja en cuanto al juicio de valores en materia estética. Solemos en esos casos hablar de "gusto", de "buen o mal gusto", como si una obra de arte por el juicio que sobre ella emitimos fuera una especie de comida o de manjar. El sentido corporal del gusto, en efecto, se refiere en primer lugar a una experiencia del paladar. Son las comidas las que tienen buen o mal gusto, las que saben bien o mal, las que nos gustan o no. Eso se aplica a nuestros juicios sobre el arte demostrando con ello que también un sentido corporal tan poco valorado intelectual o "científicamente" es lo fundamental cuando de criterios estéticos se refiere.

Por el contrario, ser sabio es recuperar el goce integral de nuestra condición de seres corporales, que están dotados de diversos sentidos y no solo de uno o dos. Sabio es el que no vive mutiladamente su corporeidad y que hace de su vida una fuente plena de gozo en su condición sensorial. Esto constituye en la práctica una protesta frente a toda forma de mutilación de nuestro ser encarnado.

Es por eso que la máxima revelación del Nuevo Testamento es el misterio de la encarnación cuando en el prólogo del evangelio de San Juan se dice que el "Verbo se hizo carne". Es por eso que la sabiduría o es carnal o no es sabiduría. Sabio no es el que se margina de la vida, sino el que la vive a plenitud y con medida, el que la goza con los otros como en la danza o el banquete. Sabio es aquel que vive en el amor. •

NUEVOS COLONIALISMOS DEL CAPITAL. PROPIEDAD INTELECTUAL, BIODIVERSIDAD Y DERECHOS DE LOS PUEBLOS [1]

David Sánchez Rubio *
Norman J. Solórzano Alfaro **

1. La rana que no reacciona en un contexto adverso

Existe una historia que dice que si echas de repente a una rana en un recipiente de agua hirviendo, ésta salta rápidamente hacia fuera para salvarse. En cambio, si pones a la misma rana en una cacerola con agua fría o del tiempo y vas poco a poco subiendo el fuego hasta que el líquido hierve, el pequeño anfibio no reacciona porque no nota el cambio, y acaba finalmente muerto y cocido. *Moraleja: las condiciones pueden llegar a ser tan insoportables que uno ni las nota, siempre y cuando el cambio sea lento* [2].

Actualmente vivimos en un mundo que cada vez se va ajustando más a su escala planetaria; este es un hecho que no podemos desconocer. Saber esto tiene el valor de mostrarnos un *contexto*, caracterizado por los cambios asombrosamente rápidos que se producen en su interior, en el cual podemos jugarnos

* Profesor investigador de la Universidad de Sevilla. Trabaja en el área de Filosofía del Derecho, la Teoría General y la Crítica del Discurso.
** Profesor investigador de la Universidad Nacional y de la Universidad de Costa Rica. Trabaja en el área de Filosofía del Derecho, la Teoría General y la Crítica del Discurso.

[1] Las reflexiones que se presentan en este trabajo han sido elaboradas a raíz del *Encuentro sobre Propiedad Intelectual y Derecho de los Pueblos* celebrado entre el 2 y el 4 de diciembre de 2002 en Sevilla, organizado por la Fundación Iberoamericana de Derecho Humanos bajo el encargo y la iniciativa del Foro Mundial de Alternativas de Sevilla y el Foro del Tercer Mundo con sede en Dakar. El Instituto de Estudios Europeos Internacionales y el Ministerio de Cooperación de Luxemburgo fueron las entidades financiadoras. El Encuentro forma parte de un proyecto más amplio que, en su primera etapa, culmina con la publicación del libro titulado *Nuevos colonialismos del capital. Propiedad intelectual, biodiversidad y derechos de los pueblos*, coordinado por Norman J. Solórzano Alfaro, Isabel Lucena Cid y David Sánchez Rubio.

En la reunión, de carácter internacional, asistieron especialistas procedentes de diversas ramas de las ciencias sociales, algunos de los cuales colaboran en el libro. A saber: Jean Claude Fritz (Université de Bourgogne, Dijon), Mikel Berraondo (Instituto de derechos humanos Pedro Arrupe, Universidad de Deusto, Bilbao), Rafael Rodríguez Prieto (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla), François Houtart (Centro Tricontinental), Juan Antonio Senent (Universidad de Sevilla), Fernando de Carvalho Dantas (Universidad Federal del Paraná, Curitiba), André Delobelle (Centro Tricontinental), Wim Dierckxsens (DEI, San José), María Isabel Lucena Cid (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla), Adrian Pabst (Instituto de Estudios Europeos e Internacionales de Luxemburgo), José María Seco Martínez (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla), Joaquín Herrera Flores (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla) y Alejandro Médici (Universidad de La Plata), Jesús Sabariego (Universidad Pablo de Olavide, Sevilla), David Sánchez Rubio (Universidad de Sevilla), Norman J. Solórzano Alfaro (Universidad de Costa Rica).

[2] Ver Schwartz, David B., "El concepto de vestigios. Imágenes de un mundo pasado", en *Ixtus. Espíritu y cultura*. No. 28, 2000, pág. 77.

"lo posible" [3]. Los seres humanos nos adaptamos rápida y asombrosamente a los cambios y, en ocasiones, dócilmente nos hacemos al medio, por muy adverso que sea, incluso incorporándolo en lo cotidiano. Cuando aparece esta actitud conformista e (in)cómoda directa o indirectamente limitamos el campo de alternativas [4] y la disposición a superar obstáculos y barreras.

En ese sentido, sin incitar al pesimismo, la situación en la que se encuentra tanto la humanidad como la naturaleza dentro de ese marco global y planetario, no resulta muy distinta del estado de lenta muerte que padece la rana al interior de la cacerola, pues hay que reconocer que en el camino han ido cayendo, no tan lentamente, personas, flora y fauna, en zonas que ya han llegado al estado de hervideros y de los cuales parece no haber escapatoria posible.

Podría pensarse desde una mentalidad neutral, simplista y fragmentadora que, por un lado, la Tierra sería el recipiente, y el agua hirviendo reflejaría el calentamiento global de la misma, el efecto invernadero y la lluvia ácida, siendo, por otro lado, los seres humanos los afectados debido a las consecuencias de una anónima inercia institucional o natural. Pero no, no nos estamos refiriendo directamente a este cuadro meramente descriptivo de instancias distintas y separadas, sino a un panorama mucho más complejo, porque *Tierra, Humanidad y Naturaleza no están desvinculadas*. Siendo conjuntos interdependientes, paradójicamente están siendo reducidos e incorporados dentro de una cacerola y un líquido, en el cual todos/as nos vamos ahogando y en el que se van quemando nuestras posibilidades de existencia. Como ranas, nos estamos dejando llevar a un punto de cocción sin retorno, y cuyas causas vienen determinadas por un sistema creado por el ser humano —*la economía de mercado autorregulado y moldeado por la ideología del neoliberalismo*—, que aglutina tanto el contexto y el marco histórico actual como la estructura social que, hoy día, nos ha tocado padecer y consolidar, bien consciente o inconscientemente, bien responsable o irresponsablemente.

A la dinámica de funcionamiento del capitalismo neoliberal y global en su nueva fase de desarrollo, y al orden con el que canaliza las relaciones sociales, no les importa eliminar pluralidades, diversidades y riquezas humanas, culturales y naturales. Abstrae lo más valioso de la vida: la integralidad de la naturaleza con sus especies animales y vegetales, y la convierte en objetos prescindibles, supeditados a unos bienes más preciados: el dinero y el capital. Asimismo, junto a estos instrumentos, otros elementos que contribuyen a echar leña al fuego e ir incrementando la temperatura que nos abrasa, son la racionalidad instrumental de cálculo medio-fin; el mecanismo de oferta y demanda orientado por los precios; los criterios y los principios normativos de eficiencia, competitividad y la obtención del máximo beneficio, y los derechos de propiedad privada y la libertad de contratación. Todos ellos absolutizados y convertidos en los únicos parámetros de dotación de sentido de la realidad, provocan unos efectos aniquiladores y perversos sobre las condiciones de existencia de todas las especies vegetales y animales (el ser humano entre ellas) de nuestro globo terrestre [5].

Una de las consecuencias más graves del predominio del sistema de mercado totalizado sobre el conjunto de la organización social local, nacional e internacional, queda reflejada en quienes siendo muchos no reaccionamos, al igual que hace la rana del cuento. Incluso en nuestro caso es peor, porque no queremos darnos cuenta de la dinámica de destrucción que hemos contribuido a generar, pese a la aparente comodidad en la que unos pocos se encuentran y pese al ambiente rancio y asesino que está perjudicando a la totalidad de la humanidad. Al final, llegamos a normalizar lo anormal, hasta convertir en racional lo irracional. Por consiguiente, sólo recién cuando asumimos y enfrentamos las condiciones de ese contexto, podemos apostar por unas líneas de acción, por unas estrategias y unos objetivos específicos. Y, en cierta medida, esto es lo que pretendemos con las reflexiones que presentamos en este trabajo.

2. Propiedad ctual, biodiversidad y derechos de los pueblos: expresiones concretas de *la totalidad de lo real*

Uno de los principales caballos de batalla de la denominada globalización neoliberal, también de quienes tratan de rebelarse e interpelar sus consecuencias más perjudiciales y negativas, es

> ...el sistema de protección de propiedad intelectual sobre materias vitales relacionadas con la salud, la alimentación y la biodiversidad [6].

[3] Cfr. HInkelammert, Franz J., *Crítica de la razón utópica*, Desclée de Brouwer, (edición ampliada y revisada), Bilbao, 2002, particularmente capítulo VII, "El realismo como arte de lo posible", págs. 367 ss.

[4] En realidad, se trata de que el espacio de las alternativas *posibles* aparece bloqueado por las mismas fuerzas (por *status quo*) que las declaran *imposibles*. De ahí que la tarea pasa por desbloquear ese espacio y buscar las formas de viabilizar esas alternativas.

[5] En este sentido, véase Hinkelammert, Franz J. y Mora, Henry, *Coordinación social del trabajo, mercado y reproducción de la vida humana*. DEI, San José, 2002.

[6] Sin ser exclusivo y sin reducirlo a esta instancia, la base y el marco de este sistema es el Acuerdo sobre los Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual relacionado con el Comercio (ADPIC), también conocido como TRIP por sus siglas en inglés (*Trade Related Intellectual Property Rights*) y elaborado por la Organización

Sobre este eje, y sin pretensión de exhaustividad, se debaten diversas cuestiones, como la referente a los productos transgénicos y la legitimidad o ilegitimidad que posee el ser humano para manipular genéticamente el interior de su propia vida y la de los animales y vegetales.

También nos encontramos con el problema que surge ante la intención de patentar los resultados obtenidos de la manipulación genética que se realiza en determinadas especies, lo cual tiene repercusiones directas para la seguridad alimentaria (componente de la soberanía alimentaria de los pueblos del mundo) y la medicina. Las consecuencias que implican la protección en exclusividad de ese conocimiento con fines comerciales van desde la restricción o limitación de las condiciones de existencia humana y la satisfacción de necesidades humanas reales (por ejemplo, por el pago obligado —y excesivo— por semillas modificadas, medicamentos básicos o por productos farmacéuticos con sustancias de origen animal o vegetal) hasta el impacto medioambiental (por ejemplo, por la utilización de herbicidas, pesticidas, traslado de una especie propia de un hábitat natural a otro diferente, etc.).

Asimismo, aparece el conflicto que surge del intento de proteger exclusivamente el conocimiento científico industrial destinado a fines comerciales frente al conocimiento popular, indígena y tradicional o el conocimiento científico independiente no empresarial, toda vez que existe la tendencia a considerar al primero como "invención" y no a los segundos, por lo cual éstos últimos no son objeto de aquella protección de que si gozan los primeros. Por otra parte, se hace cuestión de la reducción de la biodiversidad por ese proceso de investigación con fines exclusivamente comerciales, el cual no atiende las exigencias de la regeneración de la biomasa terrestre y, más bien, la arrastra hacia su destrucción; o la cuestión de la transferencia de tecnología y su impacto en los países empobrecidos; o sobre el tipo de explotación a aplicar en la producción agrícola, en la ganadería y en la pesca, cuando estos rubros son orientados con carácter exclusivamente industrial y mercantilista.

Finalmente, nos encontramos con las repercusiones en los *derechos humanos*, en cuanto instancia transversal que atraviesa las mediaciones institucionales, normativas, etc., cuando, lamentablemente, éstos acaban asociándose reducidamente a los *derechos del mercado*, de las empresas y de los grandes propietarios y no a los derechos de los seres humanos y/o de los pueblos. En este punto se sitúa la polémica sobre los conceptos de patrimonio, herencia común y derecho de la humanidad (*jus humanitatis*), respecto de los cuales se evidencia el peligro de dotarlos de sentidos patrimonialistas, en cuyo caso tienden a volverse en contra de los esfuerzos por el bien común y la solidaridad mundial.

A partir de estos núcleos problemáticos, la discusión que se plantea está orientada a elucidar algunas de las líneas de acción (las estrategias, los objetivos y los sujetos que los sustentan e implementan) que se están jugando en ese contexto mundial; elucidación y discernimiento que nos permite hacer y pronunciar un juicio sobre este mundo y una proyección del *mundo que queremos*. Ahora bien, en principio si nuestro juicio es negativo, no se queda ni en un pesimismo catastrofista ni en el simple conformismo frente a situaciones aparentemente inexorables. Además, desde ese espíritu crítico y con la intención de buscar alternativas, consideramos que la forma como se han de abordar los diversos temas implicados en torno a la propiedad intelectual, la biodiversidad y los derechos de los pueblos, no debe perder de vista el contexto general y global sobre el cual se asientan nuestras relaciones interhumanas.

En este sentido, para ejemplificar esta situación, podríamos utilizar la metáfora propuesta por Christian de Duve. Para él, la humanidad ha engendrado un monstruo pluricéfalo que amenaza con devorarla. Intentar combatir una de las cabezas de ese monstruo es ineficaz, pero combatirlas todas y enfrentar el monstruo es una tarea hercúlea [7]. Por esta razón, sería ingenuo articular una estrategia que *sólo* se centrara en el sistema de protección de propiedad intelectual, aislándolo del conjunto institucional y del entramado social, político, económico y jurídico, que tanto lo estructura como lo comprende. También resulta inútil o poco eficaz hablar exclusivamente en términos jurídicos, desde un punto de vista normativo positivista, aludiendo al reconocimiento meramente formal de los derechos humanos en textos de carácter internacional; o fijarse en las "buenas intenciones" para el progreso de quienes son los principales actores que intentan imponerlo y extenderlo desde su horizonte de sentido (la OMC, las empresas transnacionales y las grandes potencias), independientemente de las tramas sociales y las relaciones de poder subyacentes y sin tener en cuenta los planteamientos, entre otros, de los países más desfavorecidos (el G22 ó G23 con Brasil y la India a la cabeza), de las comunidades de campesinos, de los pueblos indígenas y de las ONG; en definitiva, de todos los seres humanos.

Por consiguiente, consideramos que en este caso resulta decisivo vincular la cuestión sobre la pro-

---

Mundial de Comercio (*OMC*). Dicho Acuerdo consta de 73 artículos y se estructura en siete partes: I. Disposiciones Generales y Principios Básicos; II. Normas relativas a la Existencia, Alcance y Ejercicio de los Derechos de Propiedad Intelectual; III. Observancia de los Derechos de Propiedad Intelectual; IV. Adquisición y Mantenimiento de los Derechos de Propiedad Intelectual y Procedimientos Contradictorios Relacionados; V. Prevención y Solución de Diferencias; VI. Disposiciones Transitorias; VII. Disposiciones Institucionales, Disposiciones Finales.

[7] Cfr. De Duve, Christian, *Poussière de vie: une histoire du vivant*. Fayard, París, 1996. Referencia tomada de Morin, Edgar, *El Método. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Volumen V, Cátedra, Madrid, 2003, pág. 253. Versión francesa: *La Méthode. L'Humanite, de l'Humanite*. Tomo V, Seuil, París, 2001.

piedad intelectual con los derechos de los pueblos y la biodiversidad; desde esa posición, entonces, hay que reaccionar desde distintos ámbitos, proyectando con *realismo hercúleo y rebelde* una serie de alternativas que nos permitan reducir la *temperatura de ebullición* que amenaza la supervivencia de la vida (humana y no humana), tal como la conocemos, en el planeta. Por tanto, el marco de referencia, teniendo en cuenta que está centrado en un subcampo específico, compuesto por múltiples temas concurrentes y/o satélites, se ha de articular desde una perspectiva más general, que asume *como un todo* las condiciones y factores que inciden en el campo en donde, en última instancia, se están jugando las posibilidades de vida de la humanidad y la naturaleza.

Además, procediendo de esta forma, se enfrenta una de las cabezas del capitalismo neoliberal *como si* estuviera aislada del monstruo entero, pero sin perder el referente estructural y de totalidad. Esta forma de abordaje es posible toda vez que se considera la complejidad de las realidades socio-históricas, plenas como están de *interrelaciones, complicaciones, comunicaciones* y *recursividades*. Es más, en virtud del *principio hologramático*, expuesto por Edgar Morin, que subraya que *no solamente la parte está en el todo, sino que el todo está en la parte* [8], el sistema de propiedad intelectual, la biodiversidad y los derechos de los pueblos representan *un lugar* donde se hacen evidentes las contradicciones totales del sistema capitalista y las exigencias o reclamos por cumplimiento de derechos humanos y, en este caso, particularmente el respeto del derecho de los pueblos. No obstante, en las siguientes páginas sólo se pretende aportar algunos factores o insumos para facilitar la discusión y la búsqueda de estrategias de/para la acción, desde una perspectiva de derechos humanos en el sub-campo de los derechos de propiedad intelectual.

A continuación nos vamos a detener en dos apartados que poseen una gran trascendencia en relación al tema principal de la propiedad intelectual y los derechos de los pueblos. En primer lugar, afrontaremos el análisis crítico de la capacidad de reproducción que posee el sistema capitalista, es decir, su capacidad de colonizar casi todas las esferas de lo social con unos efectos perversos y que, en su actual fase de desarrollo, apunta al interior de la vida (humana, animal y vegetal) como un nuevo espacio para su dominación. En segundo lugar, trataremos de asumir la cuestión de las alternativas y de cómo desbloquear el campo donde puedan ser posibles (política).

Respecto de este último punto, en relación al plano jurídico, debemos elucidar la condición *reversible* que tiene el derecho, en general, y el derecho internacional, en particular, como instrumentos protectores tanto de los intereses del mercado como de las necesidades de los seres humanos y/o los pueblos (derechos humanos y patrimonio común de humanidad). Esta condición se torna especialmente conflictiva en los espacios de intersección entre las áreas de influencia del ADPIC, cuyo carácter es fundamentalmente patrimonialista, y los instrumentos internacionales sobre derechos humanos como la Convención Mundial sobre la Biodiversidad o la misma Declaración Universal de los Derechos del Hombre, el Pacto Internacional sobre los Derechos Económicos, Sociales y Culturales o la Carta Africana de los Derechos del Hombre y de los Pueblos, entre otros.

3. La envergadura, la complejidad y la perversidad del sistema capitalista

Arriba hemos mencionado que la humanidad, la naturaleza y la tierra formaban conjuntos interdependientes; también comentábamos el proceso de fagocitación que éstos sufrían al quedar inmersos en la economía de mercado y su racionalidad, que opera cual la cacerola puesta al fuego para hervir agua del cuento de la rana. Al final, el orden que este mercado totalizado y su racionalidad imponen, socava los conjuntos reales (ecosistemas) dentro de los cuales acontece, hasta el punto en que esa parte del sistema termina pretendiendo convertirse e imponerse como *la totalidad* y reduce los conjuntos interconectados a meras prolongaciones suyas, hasta dejarlos en la mínima expresión.

Si observamos la historia del capitalismo, como un profeta que lee los signos de los tiempos, la fuerza y contundencia del lento proceso de sucesivas e intercaladas subsunciones, formales y reales, del orden de la vida a las exigencias del mercado capitalista, veremos como su racionalidad ha ido plasmando al interior de las sociedades occidentales, con un claro impacto también en otras formas culturales y modos de vida. Además de la expansión interna a todas las facetas de la existencia, y del condicionamiento que opera sobre las formas de organización social, el capitalismo ha desarrollado diferentes formas de colonialismo e imperialismo, imponiendo su propio horizonte de sentido como *si fuera el único modo de ver, entender y actuar en el mundo* [9]. El carácter entrópico y destructor del sistema capitalista, y la violencia ejercida sobre otras culturas, especies animales y vegetales, ha sido y es una de las constantes desde sus orígenes hasta nuestros días.

---

[8] Cfr. Morin, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 2001, pág. 107. Versión francesa: *Introduction a la pensée complexe*. ESPF Editeur, París, 1990.

[9] Cfr. Herrera Flores, Joaquín (edit.), "Introducción", *El vuelo de Anteo. Derechos humanos y crítica de la razón liberal*. Desclée de Brouwer, Bilbao, 2000, pág. I.

No es extraño, por tanto, que Vandana Shiva subraye como componente esencial de la globalización contemporánea el *cultivo de lo uniforme, que presupone la homogeneidad y la destrucción de la diversidad* tanto social como de la naturaleza [10]. La aspiración a controlarlo todo: la cultura, la vida cotidiana, las materias primas, los mercados, etc., imponiendo una única visión de entender el mundo, exige eliminar pluralidades de especies y diferencias culturales, que desde esa óptica son concebidas como impedimentos y obstáculos para la expansión del capital. Declarar la guerra a la diversidad y apostar por la uniformidad de culturas y de cultivos se considera la mejor estrategia, mientras que el arma con la que se ejecuta es el ejercicio de una fuerza virulenta disfrazada bajo el ropaje del libre mercado e, incluso, amparado por la fuerza militar.

La violencia desatada en este proceso de uniformidad y homogeneización impone la creación de monopolios sobre la vida y los recursos vivos [11], y se manifiesta en múltiples niveles:

a) en el nivel político, mediante el uso de la fuerza, el control y la centralización;

b) como violencia ecológica contra las diversas especies de la naturaleza. No sólo se trata de provocar la extinción de la flora y la fauna, sino, además, de controlar la producción mediante monocultivos, pese al alto índice de desestabilización ecológica que tienen; y

c) como violencia social y cultural.

Se potencia, pues, la agresión y la fragmentación de sistemas sociales y culturales diversos para integrarlos en un sistema global considerado el único válido. Se desgarra el tejido social plural y la capacidad de organización de las comunidades locales y regionales [12].

Esta globalización, por tanto, implica una hegemonía, una pretensión de apropiación exclusivista de la rica realidad, con el efecto de reducción de todas sus dimensiones. La interacción intercultural de sociedades y modos de vida, el equilibrio y el respeto ecológico a escala planetaria, no entran en su orden de prioridades. Vandana Shiva incluso llega a afirmar que es fruto de un continuado trayecto histórico de depredación por parte de una cultura, una clase, una raza y de un género concreto sobre todas las demás. En síntesis, lo

> ..."global" no responde a un interés humano universal; representa un interés y una cultura local y pueblerina, que ha adquirido el rango global a través de su capacidad de dominio y control, su irresponsabilidad y su falta de reciprocidad [13].

De esta forma, los actuales procesos de globalización, apadrinados por la idea del libre comercio, se diferencian con respecto a los del pasado por la recomposición, a escala global, de la acumulación del capital. El impulso de homogeneización es llevado ahora por fuerzas económicas globales que, junto a unos pocos estados poderosos con EE. UU. a la cabeza, controlan los mercados. Gracias a las nuevas técnicas de la comunicación y de la informática, nos encontramos con una progresiva integración mundial en espacios geográficos diferentes, de las diversas etapas de la producción y de la distribución. Bajo el apoyo de la *Nueva Trinidad Institucional* (OMC, BM y FMI), cuya función es la de controlar y dominar las relaciones económicas que comprometen al mundo empobrecido (Tercer Mundo), nos encontramos con *un movimiento orgánico englobante* que desemboca en una gigantesca concentración del poder económico, en gran parte proyectado sobre el ámbito financiero. La leyes del valor y del capital se mundializan [14]. Su gestación se desarrolla con mayor intensidad en la famosa Ronda de Uruguay del GATT, que más tarde daría lugar a la OMC y en el intento fallido del Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI). La OMC otorga el refrendo institucional al proceso de consolidación del libre comercio total, aunque este sólo sea en realidad una *componenda asimétrica que combina liberalización y proteccionismo a la medida de los intereses occidentales* [15], y pese a que refleje el nuevo espacio para la centralización, el uso de la fuerza, la homogeneización y el cultivo de lo uniforme.

No obstante, también podemos distinguir dos etapas al interior de la globalización neoliberal. Ambas vienen a confirmar la soberbia expansión del capital y su descarada tendencia de apropiación y de dominación, no sólo formal sino también material, de todas las esferas de la vida. En primer lugar, durante la década de los setenta hasta principios de los noventa, nos encontramos con las "políticas de ajustes estructurales", tras el intento de humanizar el capitalismo mediante el pacto social y político plasmado en el "Estado de Bienestar" en los países desarrollados, junto con la aplicación de las políticas desarrollistas en el Tercer Mundo [16]. Se vuelve con mayor contundencia hacia el mercado total y sin trabas, aplicando medidas liberalizadoras y de apertura indiscriminada.

---

[10] Cfr. Shiva, Vandana, *Biopiratería. El saqueo de la naturaleza y del conocimiento*. Icaria, Barcelona, 2001, pág. 125.

[11] Cfr. Shiva, Vandana, *Cosecha robada. El secuestro del suministro mundial de alimentos*. Paidós, Barcelona, 2003, pág. 11.

[12] Cfr. Shiva, Vandana, *Biopiratería...*, págs. 126-7. "Este mundo, rico en diversidad, no podría ser transformado en estructuras homogéneas, ni se puede mantener una uniformidad de cultivos y culturas sin un control centralizado y el uso de la fuerza. Las comunidades y los ecosistemas autoorganizados y descentralizados generan diversidad. La globalización genera culturas y cultivos uniformes mantenidos por la fuerza" (*Ídem*, pág. 125).

[13] *Ídem*, pág. 127.

[14] Cfr. Hinkelammert, Franz J. y Mora, Henry, *Coordinación...*, págs 205; Amin, Samir, *Los desafíos de la mundialización*. Siglo XXI, México, 1997, pág. 6; y Shiva, Vandana, *Biopiratería...*, pág. 137.

[15] *Ibid.*, pág. 136.

[16] Ver Mora, Henry, "La globalización después de Iraq: de los ajustes estructurales a la privatización de la vida por el asalto al poder mundial", en *Pasos*, No. 107, págs. 12 y ss.

Cualquier impedimento u obstáculo al desarrollo de las leyes del libre comercio se quita de en medio a cualquier precio. Los procesos de "flexibilización" del mercado de trabajo y las medidas de desmantelamiento del estado social (privatizaciones) forman parte de esta política que, en realidad, tiene la función primordial de

> ...'limpiar el campo de batalla´ para el libre accionar, como 'global player´, de las grandes transnacionales, eliminar 'distorsiones´, erradicar 'interruptores´ a la libre circulación del capital [17].

No obstante, la ambición es grande.

La segunda fase de la globalización que ahora vivimos, aspira al triunfo absoluto del capitalismo e insiste en culminar el proceso de subsunción material de la sociedad y de la vida en todas sus dimensiones, llegando hasta el final. Y es aquí donde hay que situar las actuales políticas de derechos de patentes y de protección de la propiedad intelectual. Sin embargo, el problema de la economía de mercado es que, pese a su pretensión omniabarcadora, está estancada. Junto a las dificultades técnicas y económicas que esta ambiciosa empresa de subsunción material conlleva, y además de las resistencias políticas y sociales interpuestas, este agotamiento se debe a la contradicción en la que ha entrado el capitalismo al verse imposibilitado para vincular la inversión con la producción de manera rentable. Con el neoliberalismo, creció el capital transnacional y financiero a costa de la redistribución del ingreso y de los mercados nacionales y locales. Pero no se han creado nuevos mercados, sino que todas las operaciones se concentran en mercados ya existentes, llegándose a un estancamiento económico. Por esta razón, el gran capital es consciente de ello y a corto plazo intenta una doble solución: socializando los costos de innovación tecnológica a través de las subvenciones estatales y utilizando la política de patentes y de propiedad intelectual para tomar medidas privatizadoras, monopolizadoras y proteccionistas a favor de las empresas transnacionales (ETNS) [18].

Asimismo, para dar el salto cualitativo en las condiciones de valorización y acumulación del capital a escala mundial, el objetivo prioritario está en convertir la vida del ser humano, no solamente en trabajo, sino en "capital humano", subsumiendo para ello el trabajo conceptual y general. Lo mismo sucede con la naturaleza que ya no es suficiente únicamente como tierra, es decir, como recurso o medio de producción, sino que también ha de convertirse en "capital natural" [19]. Todo debe traducirse en negocio: la mente humana, el intelecto, la educación, la cultura, la ciencia, la biodiversidad, la biosfera, toda la naturaleza, a través de una lógica privatizadora, extractiva y destructora, se conciben bien como factores o medios de producción, bien como espacios de inversión. Al tener la economía de mercado su impulso en la obtención del máximo beneficio y en la mayor acumulación posible del capital, se buscan nuevos ámbitos y lugares en donde lograrlos.

Por consiguiente, seres humanos y naturaleza están al servicio del capital, no éste al servicio de los seres humanos y la naturaleza. Ambos, por tanto, resultan sacrificables y desechables en aras de la culminación y el triunfo de aquel. Nos convertimos en autómatas de la valorización y el medio natural termina por reducirse a una función económica, desdeñándose y reprimiéndose

> ...sus otras funciones igual o mayormente válidas para asegurar las condiciones materiales de reproducción de la vida humana [20].

Ésta, ahora, sólo tiene sentido si es susceptible de valorización y, al final, se pierde el sentido de vivirla en toda su riqueza y complejidad.

Bajo este panorama y siguiendo esta dinámica, queda claro como no puede ser otro el propósito de la estrategia de EE. UU., ya manifestada abiertamente tras los atentados del 11 de septiembre de 2001. Estados Unidos quiere ser el adalid de la globalización y su máximo beneficiario. Desde su perspectiva e interés, para apropiarse del mundo hay que asaltarlo y todo está permitido: usando ilimitadamente la fuerza militar y reconfigurando el orden internacional en función de sus propios intereses. Los recursos deben estar a su disposición, sean los que sean y estén donde estén [21]. Lo mismo ocurre con el mundo entero:

---

[17] "Como sabemos, estos ajustes estructurales estuvieron definidos por tres grandes procesos entrelazados: a) la apertura y liberalización, incluso indiscriminada y unilateral, de los mercados de bienes, servicios y capitales en los países del Tercer Mundo; b) el desmantelamiento de las funciones sociales y de desarrollo económico del Estado, no necesariamente su achicamiento, sino su transformación en instrumento de ejecución de la nueva etapa de acumulación de capital, a partir, por ejemplo, de la privatización de los activos públicos; c) la así llamada "flexibilización del mercado laboral", mediante el cual, derechos humanos y sindicales importantes de los trabajadores fueron mutilados o suprimidos, lo que permitió aumentar el grado de explotación del trabajo inmediato a lo largo y ancho del planeta" (cfr. *Ídem*, pág. 12).

[18] Esta es la tesis de Dierckxsens, Wim. Ver sus trabajos "El movimiento social por una alternativa al neoliberalismo y a la guerra", en *Pasos*, No. 98, 2001, págs. 32 y ss.; y "Racionalidad alternativa ante una nueva depresión mundial", en *Pasos*, No. 100, 2002, págs. 12 y ss.

[19] Cfr. Henry, Mora, *La globalización...*, págs. 12 y 14.

[20] *Ibid.*, pág. 15.

[21] Esta arrogante pretensión es la que informa una serie de iniciativas estadounidenses, como el Área de Libre Comercio para las Américas (ALCA), el Plan Puebla Panamá (PPP), el Plan Colombia y los diversos tratados de libre comercio (TLC) que Estados Unidos impulsa negociar/imponer bilateralmente con diversos países. Ello ha quedado muy claro en las palabras del Secretario de Estado, Colin Powel: "Nuestro objetivo con el ALCA es garantizar a las empresas estadounidenses el control de un territorio que va del Polo Norte hasta el Antártico, el libre acceso sin ningún obstáculo o dificultad para nuestros productos o servicios, tecnología y capital en todo el hemisferio".

científicos, personal técnico altamente cualificado, petróleo, gas, minerales, agua, oxígeno, biodiversidad... Para convencer, legitimar y ganar, la batalla también se da en el mundo de las ideas y la cultura, ambas subsumidas y volcadas en la racionalización del "capital humano" y el "capital natural" [22].

En ese sentido, teniendo en cuenta el marco estructural-institucional (socioeconómico y jurídico-político) establecido por la economía de mercado, llegamos a la conclusión de que el sistema de protección de propiedad intelectual establecido en el ADPIC resulta un claro ejemplo de la forma en que el capital transnacional pretende extender su zona de influencia y control sobre espacios de la vida hasta hace poco no colonizados. El afán de las empresas transnacionales de adueñarse de las bases mismas de la vida se plasma en una nueva forma de monopolización universal del material biológico (biomasa).

La alimentación, la salud, la propia vida, son la materia prima de los nuevos negocios. Por tanto, la mayor peculiaridad que presenta esta versión de la globalización es la de ser

> ...el principal instrumento que sintetiza la tendencia tanto del proceso de subsunción del trabajo conceptual, como de la conversión de la naturaleza y de la humanidad en forma de capitales naturales y capitales humanos.

La economía neoliberal pretende, pues, cruzar la línea introduciendo en el mercado las propias bases de la vida y su capacidad reproductiva. Asimismo, reduce la diversidad de la naturaleza a "recurso genético" sobre los que reclama derechos de explotación exclusiva [23]. Para ello utiliza el recurso jurídico del ADPIC que, como instrumento jurídico con objetivos comerciales, genera derechos monopólicos en favor de las organizaciones privadas de investigación y las empresas más poderosas.

De esta forma se hace evidente como, por un lado, la ciencia, en tanto inversión, se nutre del capital y pasa a ser un cuerpo formalizado de conocimientos supeditados a aquél, siempre que su acción en los laboratorios genere procesos de manipulación genética útiles para obtener monopolios en el campo de la agricultura, la acuicultura, la ganadería, la industria farmacéutica, etc.: herbicidas, pesticidas, productos transgénicos animales y vegetales, etc. La biogenética, la biotecnología y sus ingenieros forman parte de los centros de trabajo donde se innova y se diseñan procesos productivos y bienes nuevos por medio de la aplicación tecnológica (talleres de progreso o laboratorios de investigación y desarrollo, I+D) [24]. En fin, la mente del científico se convierte en el nuevo escenario de inversión del capital.

Por otro lado, se pierde la riqueza en biodiversidad, la complejidad interactiva de las especies, la integralidad de los organismos y su capacidad de generación de vida, pues ahora, mediante un mecanismo de reducción y engaño, sólo se le reconocen estos atributos a la ciencia (subordinada al capital) y a su capacidad de invención y de manipulación. Es más, los seres vivos son tratados como si fueran máquinas, negándoles su capacidad de autoorganización y reproducción [25]; incluso se los reduce a material genético tecnológicamente manipulable [26]. Por consiguiente, el capital y sus empresas terminan por considerar que la vida puede ser objeto de apropiación privativa, porque la actividad científica (por supuesto: de *su* ciencia) es el único lugar que puede construirla y mejorarla.

En ambos casos, con esa única forma de conocimiento (la ciencia del capital) el capital transnacional pretende monopolizar las bases de la vida, devaluando otros saberes, como los tradicionales y los de una ciencia independiente del capital, como no susceptibles de producir innovaciones y conocimiento. No se reconoce, entonces, el papel clave del conocimiento tradicional ni los derechos legítimos de los agricultores, de los pueblos indígenas y comunidades locales cuando, paradójicamente, son éstos los principales productores de conocimiento e innovación con relación al uso sostenible de los recursos biológicos [27]. Asimismo, la propiedad intelectual sólo protege la innovación y el conocimiento que genera ganancia, desestimándose cuando cumplen una función social. Ni la seguridad alimentaria, ni la salud, ni el ambiente, ni en general la calidad de vida humana y natural importan. Simplemente se los considera como costes colaterales que, por lo mismo, no son tenidos en cuenta.

Al respecto, Franz Hinkelammert y Henry Mora tienen una peculiar y muy provocadora manera de describir esta política por medio de la actitud del principal actor difusor y defensor del mercado: el empresario. Hablan del cálculo empresarial y de la semejanza que tiene con el *cálculo del pirata* [28]. El primero es un cálculo fragmentario dirigido, igualmente, al uso fragmentario de las técnicas productivas. Lo destacable de esto está en que estas acciones se dirigen a una parte seleccionada de la realidad (fragmento), haciendo abstracción del resto. Ese resto del

---

[22] Se trata del fundamentalismo mesiánico del mercado cuya estrategia se basa en cuatro ejes: a) el acceso a recursos naturales y humanos por medios económicos; b) el uso del poder militar; c) el asalto al poder mundial, el reordenamiento y la pacificación del mundo; y d) un mesianismo conservador, que se muestra como representante del bien y que lucha contra el mal. *Ídem*, pág. 13. Sobre el asalto al poder ver Hinkelammert, Franz, "La guerra de Iraq: el asalto al poder sobre el mundo", en *Pasos*, No. 107, págs. 17 y ss.

[23] Cfr. Bermejo, Isabel, "Introducción" en Shiva, Vandana, *Biopiratería...*, pág. 9.

[24] Cfr. HInkelammert, Franz J. y Mora, Henry, *Coordinación...*, págs. 212-213.

[25] Cfr. Khor, Martín, *El saqueo del conocimiento*. Icaria, Barcelona, 2003, págs. 75 y ss.

[26] Cfr. Shiva, Vandana, *Biopiratería...*, págs. 44-45

[27] Cfr. Khor, Martín, *op. cit.*, pág. 11.

[28] Cfr. Hinkelammert, Franz J. y Mora, Henry, *op. cit.*, págs. 294 a 296.

que se prescinde en este tipo de cálculo incluye un hecho empírico básico: la realidad es interdependiente, en forma de red de dependencias y retroalimentaciones mutuas. Por consiguiente, desde esa perspectiva parcial y sesgada del empresario no se divisan las repercusiones negativas que la actuación económica y tecnológica tiene sobre la realidad compleja.

El empresario capitalista considera irrelevantes las consecuencias indirectas que su acción pueda ocasionar y las valora como costos externos. Por su parte, el cálculo del pirata, que se basa en el pillaje, es similar. Los esclavistas y colonizadores europeos, entre los siglos XV y XIX, no se preocupaban por los costos materiales e inmateriales ocasionados por sus acciones. Ni la destrucción de pueblos enteros y sus modos de producción, ni la destrucción de toda una cultura y la pérdida inmensa de vidas humanas eran pertinentes. Para el esclavista, por ejemplo, sólo contaban los gastos del capital fijo, como las armas y los barcos, y del capital variable, el sustento de sus mercenarios. La ganancia la obtenía de la venta de esclavos. Incluso el cálculo del pirata o conquistador estaba concebido como un *cálculo de guerra*, pues se suponía que la aventura bélica tendría continuidad y se seguiría financiando si resultaba rentable, es decir, mientras los resultados de la guerra proporcionaran oro, plata y tesoros [29].

En fin, el cálculo empresarial es una forma específica del cálculo del pirata y/o del cálculo de guerra, porque excluye todos los costos que no sean costos de guerra. Todavía más, en las ocasiones en que se fija en esos otros costos los llama *costos externos*, y en ellos incluye, además de los atinentes a las necesidades humanas, todos aquellos referentes a la preservación de las bases naturales de su acción. Los cambios climáticos, el deterioro del ambiente, la deforestación, etc., no son costos para el ganador de la guerra comercial.

Curiosamente, no sorprende que haya una continuidad en el móvil, las actuaciones y los medios utilizados por el capitalismo presente respecto de las estrategias de ese cálculo del pirata, que fue la base del capitalismo en sus inicios. No hay mucha diferencia entre ellos, salvando las peculiaridades históricas. Por esta razón Vandana Shiva ha llegado a identificar al GATT como una versión secular de la Bula Papal de Alejandro VI, en la cual el Pontífice autorizaba a las potencias cristianas a apropiarse de las tierras americanas "descubiertas", que no estuvieran ocupadas por rey o príncipe cristiano. Si los títulos territoriales concedidos por el Papa constituyen el primer antecedente de los títulos de patente, el ADPIC realiza una versión actualizada y perfeccionada de ellos. En ese sentido, el ADPIC es la autorización actual para el pillaje que en el pasado fuera realizado por los colonizadores.

[29] *Ídem.*

De esta forma, hasta la estrategia discursiva que pretende legitimar este estado de cosas es una edición actualizada del antiguo argumento con el que se justificaban las acciones de conquista y colonización. En aquel momento la conquista y colonización de los *nuevos territorios* se hacían presuntamente para *liberar* a aquellos pueblos conquistados de sus condiciones primitivas y de barbarie. Asimismo, eran asumidas como un "derecho natural" del colonizador, argumentación que termina siendo perfeccionada por John Locke y es la que informa las tendencias del capitalismo moderno el cual, a través de la biopiratería, pretende establecer un "derecho natural" de las empresas transnacionales, so pretexto de que su acción y privilegios están en orden al desarrollo de los países y comunidades pobres del Tercer Mundo.

Este «derecho» queda plasmado en el GATT y en su normativa de patentes [30]. Dice Vandana Shiva:

> La biopiratería es el huevo de Colón, 500 años después de Colón. Las patentes siguen siendo un medio para proteger el derecho de las potencias occidentales a ejercer la piratería sobre las riquezas de las gentes no occidentales... Las patentes y la ingeniería genética están permitiendo labrar nuevas colonias. Las tierras, los bosques, los ríos, los océanos y la atmósfera han sido ya colonizados, erosionados y contaminados. El capital tiene ahora que buscar nuevas colonias que invadir y explotar para continuar con el proceso de acumulación [31].

Por consiguiente, los espacios vitales de las especies vegetal, animal y humana son las nuevas colonias del capital, la *terra nullius* del presente.

En definitiva, teniendo en cuenta el complicado marco general de desarrollo del capitalismo y de su capacidad de homogeneización de todas las esferas de *lo real*, nos encontramos con el reto de enfrentar *las nuevas colonias del capital*. Éstas son instrumentalizadas por medio del sistema de propiedad intelectual (patentes, marcas, licencias, etc.), que expresa y refleja de manera directa tanto las posibilidades, las artimañas y los propósitos, como las virtualidades, las deficiencias y las carencias de ese orden destructivo que, al priorizar las relaciones mercantiles sobre el conjunto de las necesidades humanas y del espacio social, acaba distorsionando el equilibrio que el ser humano tiene consigo mismo y con la naturaleza. Entonces, humanidad y naturaleza podrán ser sacrificadas por cuanto resultan prescindibles frente al capital que se concibe imprescindible. De esta forma, este sistema, que valora y subordina todos los elementos de la realidad en función de la obtención del máximo beneficio, termina por articular de manera consistente una red de tramas sociales, políticas, económicas y jurídicas en torno a dinámicas de imperio, dominación, explotación, exclusión y marginación.

[30] Cfr. Shiva, Vandana, *Biopiratería...*, págs. 19 y ss.
[31] *Ibid.*, pág. 23.

4. Derechos humanos y patrimonio común de la humanidad. Contribuciones para la elaboración de alternativas

El papel del derecho, dentro de un contexto determinado, hay que abordarlo teniendo en cuenta su carácter *reversible*, puesto que puede interpretarse y aplicarse tanto en un sentido emancipador, en función de los seres humanos y los pueblos, como en un sentido arbitrario de hegemonía y jerarquía, que favorece a los más poderosos y a las mediaciones que les son más beneficiosas (por ejemplo aquellas propias del mercado). Esto resulta ser una cuestión importante para obtener (o no obtener) acciones institucionales conformes (o contrarias) a nuestros proyectos de justicia.

Por otra parte, pensamos que no hay que quedarse únicamente en un nivel formalista de interpretación de las normas. Debido a una excesiva y *exclusiva* confianza que, tanto los profesionales y operadores del derecho como la gente de la calle, tienen del ámbito normativo-positivo de los ordenamientos jurídicos, muchas veces olvidamos e ignoramos otras dimensiones fundamentales y que deben ser siempre tenidas en cuenta: el contexto estructural, las relaciones de fuerza y los procesos sociales en donde se sitúa el derecho. Esta ausencia es uno de los grandes defectos sobre los que se asientan los dogmas y/o creencias de nuestra cultura jurídica.

Por esta razón, queremos remarcar lo siguiente: el paradigma o los criterios sobre los que se asienta el derecho nacional e internacional de los derechos humanos, en el marco de la globalización, *no* resultan operativos en las condiciones y lógicas que imponen hoy en día las economías y sociedades dominantes. Es más, incluso como contrapartida, los sistemas normativos e institucionales establecidos tanto por la *lex mercatoria*, como por la OMC, dentro de los cuales se sitúa el ADPIC, incrementa la marginalidad de los elementos eficazmente garantistas de las constituciones nacionales y de los tratados internacionales de protección de los derechos humanos. Asimismo, su fuerza operativa es tan grande que sus directrices y/o sus normas acaban siendo cumplidas por los estados, antes de que éstos se preocupen por hacer eficaces las reclamaciones populares y ciudadanas reconocidas por sus respectivas normas fundamentales. Las normas de la OMC acaban situándose por encima de las normas de protección de los derechos humanos. Los sistemas de protección de propiedad intelectual referidos a la salud, la alimentación, la biodiversidad y las creaciones culturales, bajo una concepción exclusivamente privatista, tutelan los intereses del mercado, no los intereses de las comunidades locales, los pueblos y los seres humanos.

Aparte de los límites y las carencias internas del derecho de la cultura moderna [32], la concepción monista asentada en el patrón del estado como único creador y garante de las normas jurídicas (directamente a nivel nacional, indirectamente a nivel trasnacional), contrasta con la presencia de otros sistemas normativos, que quedan mejor visualizados a través del prisma del pluralismo jurídico. Resulta que el derecho internacional de los derechos humanos es una de las diversas formas jurídicas que acompañan a la globalización. Coexiste e interacciona con otras juridicidades contradictorias, con distintas racionalidades, ritmos, directrices, objetivos y niveles de eficacia. Dentro de este panorama de *policentrismo normativo* [33], la *lex mercatoria* y el "nuevo constitucionalismo" representan el instrumental jurídico del capital transnacional para avanzar hacia la mayor privatización y mercantilización posibles, hasta el último recoveco de la existencia, tal como en su momento explicamos. Mediante este conjunto de normas e instituciones se incrementa el empuje de ampliación del espacio para la actividad y el beneficio económicos, dotándole de un respaldo vinculante. El derecho, junto con la ciencia, se ponen abiertamente al servicio del proceso de subsunción real de la sociedad y la naturaleza en el capital [34].

Mientras que la *lex mercatoria*, asentada sobre un derecho informal, consuetudinario y flexible, fruto de las prácticas del mundo de los negocios, se encarga de agilizar el comercio y maximiza las ganancias, a la par que reduce los costos transaccionales sociales, ambientales y fiscales de la producción, el nuevo constitucionalismo brinda estabilidad y seguridad a la movilidad del capital por medio de instituciones, formas jurídicas y tratados multilaterales que obligan a los estados. Ambos bloques normativos plantean un paradigma jurídico opuesto al paradigma del constitucionalismo global cimentado en el estado de derecho y en los derechos humanos. Pugnan por hacerse hegemónicos y, así, mediante la forma jurídica

---

[32] En este sentido, ver el espléndido trabajo de Médici, Alejandro, "Ocho propuestas sobre la necesidad de recuperar los derechos humanos como concepto crítico en el contexto de la globalización neoliberal" (mimeo) y también Galtung, Johan, *Direitos humanos. Uma nova perspectiva*. Instituto Piaget, Lisboa, 1998, págs. 47 y ss.

[33] Médici, Alejandro, *Ocho propuestas...*

[34] Boaventura de Sousa Santos ya destacó el trayecto paralelo de funcionalización de la ciencia junto con su transformación en principal fuerza productiva del capitalismo, durante el momento de convergencia y posterior fagocitación de la modernidad por aquel. En ese periodo (siglo XIX), el derecho moderno en su tarea de asegurar el orden exigido por el capitalismo, y como racionalizador de segundo orden de la vida social, actúa como sustituto de la cientifización de la sociedad. Para ello se convirtió él mismo en científico y se apegó al molde estatal que acabó por hacerse hegemónico. Ver Sousa Santos, Boaventura, *Crítica de la razón indolente*, Desclée de Brouwer. Bilbao, 2003, págs. 133-134. Actualmente, el uso de la ciencia y el derecho por parte de la economía de mercado no es más que otra vuelta de tuerca hacia esa utopía trascendental de capitalización total de la existencia y que, simultáneamente nos está llevando por un periodo de transición paradigmática, mientras el colapso del sistema sólo sea parcial y no total.

presionan para asegurar, consolidar y utilizar la lógica de la globalización neoliberal [35]. Hasta tal grado tienen esa capacidad de obligar que el propio Alejandro Médici habla del "diferencial de eficacia" entre cada una de estas juridicidades: la fuerza vinculante y la eficacia de los procedimientos de resolución de disputas de la OMC y su capacidad sancionadora, es mucho mayor que la eficacia de los mecanismos de protección de los derechos humanos del derecho internacional. Incluso tiene poder de activar y desactivar zonas enteras de ese sistema constitucional garantista, principalmente de aquellas materias que constituyen distorsiones u obstáculos a la acumulación y a la libertad del capital bajo las actuaciones de las corporaciones transnacionales. Por esta razón, no es que exista una inconmensurabilidad entre dichos conjuntos normativos, sino que hay interferencias entre la cadena normativa del constitucionalismo de los negocios y la del constitucionalismo de los derechos humanos [36]. Aparte de condicionar el primero al segundo, también la economía de mercado se aprovecha de los límites, las debilidades y las carencias del derecho nacional e internacional de los derechos humanos.

En otro orden de cosas, las posibilidades de tomar medidas que pongan freno a la virulencia multidireccional del empuje neoliberal antes de que llegue a su colapso total, pasa por la adopción de múltiples políticas de transformación en todos los niveles. No basta con quedarse en un único ámbito, menos pensar que el derecho puede ser la panacea de todas las soluciones. Lo jurídico hay que integrarlo en un marco más general. Por ello pensamos que lo mismo que resulta necesario implantar una *nueva racionalidad jurídica*, basada en la *alteridad* y el *bien común*, se debe articular *un nuevo paradigma económico alternativo*, que no reduzca el valor de las cosas a simple precio de mercado ni la actividad humana a mero comercio.

Para conseguir la transformación de los sistemas económico y jurídico, de corte neoliberal, hay que actuar paramétrica y estratégicamente, adoptando desde todos los ámbitos, espacios y lugares sociales, medidas a corto, medio y largo plazo, de carácter tanto local, nacional e internacional como de intensidad media y alta, dada la capacidad de expansión y regeneración del capital. Las actuaciones en busca de alternativas no deben ser sólo jurídicas, sino también económicas, políticas, culturales, etc., a todos los niveles (como ejemplo están los pueblos indígenas y su capacidad de movilización jurídica y de presión política). En la medida de lo posible, movimientos sociales, ONG, intelectuales, sindicatos, pueblos indígenas, comunidades de vecinos, países empobrecidos, etc., respetando sus particularidades y autonomías, deberían adoptar acciones más o menos coordinadas y de convergencia, tal como sucede con el Foro Social de Porto Alegre y otros foros de carácter continental y local [37].

Independientemente del grado de intensidad de las diversas actuaciones de lucha y resistencia, uno de los frenos más importantes para detener la expansión del capital se manifiesta en el principio y pilar axiológico (parámetro) que prohíbe la patentabilidad de la vida, mucho menos en aquella faceta vinculada con la salud, la alimentación y la biodiversidad. Por este motivo, hay que rechazar el ADPIC, ya que, entre otras situaciones conflictivas, con su artículo 27,3*b* permite expresamente el patentamiento de determinados organismos y la manipulación genética. Como contrapartida, se deben crear otras normas que favorezcan el reconocimiento y la protección de espacios no susceptibles de ser comercializados. Detener el proceso de invasión de la globalización neoliberal, en todos los aspectos de la vida y la naturaleza, implica defender que muchas dimensiones del mundo social, cultural y económico deben estar fuera del alcance del mercado, sobre todo aquellos aspectos que permiten el mantenimiento y el desarrollo de nuestras condiciones de existencia: el aire, el agua, las variedades de plantas y especies animales, los genes de todas las criaturas, las reservas de conocimiento humano, semillas para el cultivo sostenible y tradicional, etc. *Nada que sea básico para la supervivencia humana puede ser objeto de monopolio y de privatización.*

Para poder realizar este principio, tanto la figura de los derechos humanos como los denominados "bienes comunes", "comunes globales" y/o "herencia o patrimonio común de la humanidad", desempeñan un papel fundamental. No obstante, hay que evitar el uso de estos conceptos desde marcos categoriales, concepciones y líneas ideológicas que les dotan de un significado supeditado a la lógica del capital transnacional. Sobre los derechos humanos, en el marco de las sociedades capitalistas, es válido apuntar que son, preponderantemente, derechos del propietario, del poseedor de riqueza, es decir, de bienes jurídicos que se ubican dentro de un mundo pensado a partir del mercado, siendo la relación mercantil su centro.

Por lo anterior, resulta imposible o sumamente difícil reclamar derechos humanos, para seres humanos concretos y vivos, frente a la institución del mercado capitalista, que se asume como mercado total. En vez de adoptar una posición de defensa de los derechos de las personas humanas, corporales y

[35] Cfr. Médici, Alejandro, "Ocho proposiciones...". Véase también su trabajo "Garantismo global de los derechos humanos *vis a vis* globalización neoliberal. O de las condiciones de posibilidad del discurso jurídico garantista en el contexto de la globalización", en Sánchez Rubio, David, Herrera Flores, Joaquín y Carvalho, Salo, *Anuário Iberoamericano de direitos humanos (2001/2002)*. Lumen Juris, Rio de Janeiro, 2002, págs. 3 a 40.

[36] *Idem.*

[37] En este sentido ver Hourtart, François, "La convergencia de movimientos sociales: un ensayo de análisis" (mimeo). Sobre las alternativas de corto, medio y largo plazo, ver Houtart, François y Poulet, François, *El otro Davos. Globalización de resistencias y de luchas*. Plaza y Valdés, México, 2000; también sobre las alternativas económicas ver VV. AA., *Alternativas a la globalización económica*. Gedisa, Barcelona, 2003; y, en general, el monográfico de la revista *Alternativas Sur*. No. 1, vol. I (2002) y titulado "A la búsqueda de alternativas ¿otro mundo es posible?".

necesitadas, hasta se llega a dotar a simples categorías colectivas (como las empresas) de la posibilidad de tenerlos y ejercerlos. Como contrapartida, frente a un ordenamiento interpretado en el contexto del mercado y en función del mercado, hay que apostar por la articulación de una concepción compleja, integral y solidaria de los derechos humanos, que no sea mercado-céntrica, formal, abstracta e individualista, sino abierta y vinculada con los *procesos de lucha* (sociales, económicos, culturales, políticos y jurídicos), mediante los cuales los seres humanos y las colectividades reivindican su particular concepción de dignidad [38]. De ahí la importancia que tiene la apertura de espacios de confluencia intercultural, para que los derechos colectivos de comunidades y de pueblos indígenas (derechos de los pueblos), también sean reconocidos como derechos humanos.

Finalmente, en la misma línea, resulta paradójico que la figura de "patrimonio común de la humanidad" sea utilizada como estrategia de los países industrializados, al atribuir el estatuto de *res communis* a bienes como el patrimonio genético o la biodiversidad. El propósito no es otro que hacerlos susceptibles de libre acceso y utilización, para que de esta manera puedan ser libremente apropiados, como *res nullius*, y así obtener el monopolio de su uso [39]. Como ejemplo, el Foro Internacional sobre Globalización señala:

> ...las corporaciones globales insisten en que las pequeñas comunidades no deben reservarse este valioso material genético, sino que todo el mundo debe tener acceso a él. En efecto, las empresas emplean el lenguaje de los comunes globales hasta el momento en que confirman su patente monopolista sobre el material. En este punto, se abandonan todos los argumentos en defensa de los comunes. En su lugar, las grandes empresas dicen que se les debe permitir reservarse esos materiales genéticos mediante las patentes, con el fin de tener la posibilidad de recuperar la inversión hecha en investigaciones, en beneficio de toda la humanidad [40].

Tradicionalmente ha habido aspectos de la vida que, desde tiempos remotos, han quedado al margen del proceso de mercantilización y, más recientemente, de subsunción real del capital. Determinados bienes se han aceptado como de propiedad colectiva, o como el patrimonio común de todos los pueblos y comunidades que existen para que todos los compartan. Ambos grupos de bienes se denominan "comunes", aunque los pertenecientes al primer tipo se consideran "comunes de la comunidad": espacios públicos, las tierras comunales, los bosques, la dotación genética, los conocimientos locales innovadores sobre plantas medicinales, y las semillas de las comunidades desarrolladas desde tiempos ancestrales. El segundo bloque, en cambio, se llaman los "comunes globales": la atmósfera, los océanos, el espacio exterior, la Luna, la Antártida. Unos y otros coinciden en una característica clave: *pertenecen a todos y nadie tiene un derecho exclusivo sobre ellos* [41].

No obstante, no es igual defender un uso común de un bien reduciéndolo a su simple libre acceso, que se hace excluyente cuando se administra y utiliza privativamente, que exigir la regulación de ese uso común del bien en beneficio de todos, con la preocupación de preservarlo también para todos. Para alejar a estos "comunes" de una dimensión patrimonialista y posesiva, hay que reformular el principio de libre utilización de bienes o espacios comunes, articulándolos desde la aceptación de usos confluentes y administración compartida, y el rechazo de usos excluyentes y no distributivos.

En ese sentido, el jurista lusitano Boaventura de Sousa Santos habla incluso de un derechos de la humanidad (*jus humanitatis*) referidos a entidades naturales y materiales que pertenecen a toda la humanidad, respecto de los cuales todos los pueblos tienen derecho a opinar y participar en el manejo y la distribución de los recursos. Expresa

> ...la aspiración a una forma de dominio de los recursos naturales o culturales que, dada la extrema importancia de estos para la sostenibilidad y la calidad de vida sobre la tierra, debe ser considerada como propiedad global y manejada a favor de la humanidad como un todo, tanto presente como futura [42].

Dicha propuesta implica, además, una lucha por un nuevo patrón de desarrollo y de sociabilidad, que incluirá un nuevo contrato social con la tierra, con la naturaleza y con las generaciones futuras. La humanidad no es concebida como una comunidad de propietarios, sino como una comunidad universal de participación entre seres humanos. No obstante, este marco de socialización será modulado, es decir, se construirá desde la diversidad de espacios sociales y culturales para su gestión. Habrá momentos en los que la administración de determinados bienes será local (por ejemplo conocimientos tradicionales sobre productos medicinales o alimentarios), y en otros se administrará desde el ámbito nacional o por toda la comunidad internacional. En todos los casos, siempre con la intención panorámica y redistributiva en el reparto equitativo de los recursos y los beneficios que se obtengan. Se trata de establecer una especie de régimen de condominio que beneficia a toda la humanidad, pero controlado no sólo por los estados sino, principalmente, por las propias comunidades locales y los propios pueblos indígenas. Desde esta perspectiva, el sistema de propiedad intelectual no es el mejor instrumento de protección y garantías de la biodiversidad y del derecho de los pueblos. •

---

[38] Ver Herrera Flores, Joaquín, (edit.), *El vuelo de Anteo...*

[39] Cfr. Pureza, José Manuel, *El patrimonio común de la humanidad*. Trotta, Madrid, 2002, pág. 363.

[40] VV. AA., *Alternativas a la globalización económica*, pág. 112.

[41] *Ibid*, págs. 107-108.

[42] Sousa Santos, Boaventura, *La globalización del derecho*. ILSA/ Universidad Nacional de Colombia, 1998, pág. 245.

III Encuentro Hemisférico de Lucha contra el ALCA La Habana, Cuba, Enero de 2004 Declaración final ¡YA BASTA DE "LIBRE COMERCIO", ES HORA DE DETENER EL ALCA!

A TODOS LOS PUEBLOS DE NUESTRA AMÉRICA

Hombres y mujeres, de todas las razas, ricos en nuestra diversidad de orígenes, culturas y creencias, representantes de organizaciones sociales y políticas de los treinta y cinco países de nuestro continente, nos hemos dado cita aquí, en la tierra de Martí, cargados de memoria de las gestas de Bolívar y San Martín, de Zapata y de Sandino, de todos y todas aquellos que lucharon por dar soberanía y dignidad a nuestros pueblos, para realizar nuestro Tercer Encuentro Hemisférico de Lucha contra el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), contra un proyecto que de verse realizado amenaza con llevar al extremo la miseria, las injusticias y las desigualdades que sufrimos en nuestros campos y ciudades, y con subordinar de una vez por todas el futuro de nuestras naciones a los intereses de las grandes corporaciones norteamericanas.

Desde nuestro último encuentro, millones de habitantes del continente se sumaron a las consultas populares pronunciándose claramente contra la creación del ALCA. En este periodo, desarrollamos importantes movilizaciones contra el mal llamado "libre comercio", como la batalla de Cancún contra la Organización Mundial de Comercio, así como la que libramos también en Miami contra el ALCA, a pesar del gigantesco dispositivo represivo. En este mismo año, vimos multiplicarse a lo largo y ancho del continente luchas populares de resistencia contra las distintas formas de la guerra neoliberal de la que el "libre comercio" es uno de los principales instrumentos. Sobre todo, tuvo lugar una verdadera rebelión popular, protagonizada por el pueblo boliviano contra la pérdida de soberanía sobre sus recursos naturales y contra el ALCA, y que finalmente echó del poder al títere que Estados Unidos mantenía en la presidencia.

Hemos visto cómo la presión del movimiento popular ha venido transformando el mapa político del Sur, aunque quienes llegan al poder sobre el impulso del movimiento social no siempre escuchan la voz y los sentimientos del pueblo que los colocó ahí. Con todo, el neoliberalismo ha comenzado a sufrir también derrotas políticas y Estados Unidos ve crecer entre algunos gobiernos la resistencia a obedecer ciegamente la agenda que les pretende imponer como "consenso".

Nos encontramos nuevamente aquí porque, a pesar de la voluntad expresada por nuestros pueblos y del desastre social sembrado en todas partes por el "libre comercio", los gobiernos del hemisferio, con honrosas excepciones, se obstinan en continuar negociando el ALCA y han ratificado el plazo de 2005 para su entrada en vigor. No obstante que el fantasma de Cancún estuvo presente también en la cumbre ministerial del ALCA en Miami, y que las contradicciones con algunos gobiernos obligaron a modificar la propuesta original del ALCA, Estados Unidos consiguió salvar lo esencial de su proyecto cambiándole la envoltura, en lo que ahora se conoce como ALCA lite y a la carta, o de dos pisos.

Refrendamos, entonces, nuestra firme postura en contra de la creación del ALCA, en cualquiera de sus versiones.

Mientras tanto, el gobierno de Estados Unidos trabaja todos los días en la imposición de tratados, planes y megaproyectos bilaterales o regionales, en especial el tratado de libre comercio entre Estados Unidos y Centroamérica, con la amenaza de continuar con la región andina, a excepción de Venezuela. Detener el avance de estos planes y tratados, es detener también el camino del ALCA.

Para avanzar su estrategia de "libre comercio", el imperio sigue contando con la palanca formidable de la deuda, que sigue siendo un flagelo y un instrumento de chantaje y control sobre nuestras naciones. No es posible pensar que puede existir una vía alternativa de verdadero desarrollo sin resolver el problema de la ilegítima deuda externa.

La otra cara de estas calamidades económicas en esta época de neoliberalismo de guerra es la militarización; con el pretexto de la lucha contra el narcotráfico y ahora del terrorismo, la militarización es la pareja indispensable del "libre comercio". El Plan Colombia, el Comando Norte y la "cooperación" en general de nuestros gobiernos con los halcones del Pentágono son el otro lado de la pinza de la política de integración económica subordinada a los intereses norteamericanos. Hoy no se puede entender la lucha por la justicia económica y social sin oponerse activamente al guerrerismo del nuevo imperio. Y en el mundo de hoy no se puede entender luchar contra la guerra y el "libre comercio" sin apoyar a quienes desde Estados Unidos se oponen a la reelección de la cabeza detrás de cuya idiotez se encuentran los intereses que más amenazan al planeta, el mayor terrorista del mundo, George W Bush.

Hermanas y hermanos de Nuestra América,

Las negociaciones del ALCA han entrado en la recta final, y los tratados bilaterales y regionales son la vía privilegiada que conduce hacia allá. Ya no hay más tiempo. Por eso es que desde esta tierra, ejemplo de resistencia digna, e inspirados por la revuelta del pueblo boliviano hacemos el presente *llamado* a todos los pueblos del continente:

* A levantarnos para derrotar el proyecto del ALCA, luchando simultáneamente contra los tratados, acuerdos y planes bilaterales y regionales y redoblando en nuestros países y a escala continental, la Campaña contra el ALCA.

* A vincular la lucha contra el ALCA en el hemisferio con la lucha contra la Organización Mundial de Comercio.
* A construir desde abajo una alternativa de integración de los pueblos justa, equitativa y sustentable.
* A presionar a los gobiernos para que informen con transparencia lo que están negociando y para que salgan de las negociaciones, especialmente a aquellos que han expresado reservas y dicen representar los intereses del pueblo.
* A presionar para que los congresos nacionales se pongan del lado de sus pueblos para luchar en defensa de las soberanías.
* A movilizarnos con todos y todas aquellas que en el mundo saldrán a las calles el próximo 20 de marzo para exigir el fin de la ocupación de Irak y el alto a la guerra y el belicismo norteamericano.
* A movilizarnos el 24 de abril contra las instituciones financieras multilaterales y la deuda externa.
* A realizar acciones simultaneas a las que se llevarán a cabo en Nueva York en ocasión de la convención republicana el 29 de agosto en contra de la reelección de Bush.
* A sumarnos a las movilizaciones que en fechas claves están convocando diversas fuerzas populares y que están incluidas en nuestro plan de acción de lucha contra el ALCA.
* *A construir una gran jornada continental de lucha como nuestra acción central de este año a partir del primer día de la reunión ministerial del ALCA prevista para realizarse en Brasil en el 2004.*

Al finalizar nuestro Tercer Encuentro constatamos satisfechos que hemos cumplido muchas de las metas que nos propusimos en el Segundo Encuentro, pero vemos aun con más entusiasmo que nuestros pueblos están hoy mejor preparados para enfrentar esta nueva y decisiva fase.

Para dar continuidad a esta firme decisión, nos volveremos a encontrar aquí en La Habana en el IV Encuentro Hemisférico de Lucha contra el ALCA entre el 27 y el 30 de abril del 2005.

Desde este territorio libre de América, con el cual nos solidarizamos y para el cual exigimos el cese al bloqueo y el respeto a su soberanía, decimos:

¡Nuestra América no está en venta!
¡Soberanía popular sí, ALCA no!
¡Ni guerra ni libre comercio!
¡Hagamos juntos otra América posible!

RIBLA

RIBLA Nº 1: Lectura popular de la Biblia en América Latina
RIBLA Nº 2: Violencia, poder y opresión
RIBLA Nº 3: La opción por los pobres como criterio de interpretación
RIBLA Nº 4: Reconstruyendo la historia
RIBLA Nº 5-6: Perdónanos nuestras deudas
RIBLA Nº 7: Apocalíptica: esperanza de los pobres
RIBLA Nº 8: Militarismo y defensa del pueblo
RIBLA Nº 9: Opresión y liberación
RIBLA Nº 10: Misericordia quiero, no sacrificios
RIBLA Nº 11: Biblia: 500 años ¿Conquista o evangelización?
RIBLA Nº 12: Biblia: 500 años ¿Conquista o inclusión?
RIBLA Nº 13: Espiritualidad de la resistencia
RIBLA Nº 14: Vida cotidiana: resistencia y esperanza
RIBLA Nº 15: Por manos de mujer
RIBLA Nº 16: Urge la solidaridad
RIBLA Nº 17: La tradición del discípulo amado: cuarto evangelio y cartas de Juan
RIBLA Nº 18: Goel: solidaridad y redención
RIBLA Nº 19: Mundo negro y lectura bíblica
RIBLA Nº 20: Pablo de Tarso, militante de la fe
RIBLA Nº 21: Toda la creación gime...
RIBLA Nº 22: Cristianismos originarios (30-70 d. C.)
RIBLA Nº 23: Pentateuco
RIBLA Nº 24: Por una tierra sin lágrimas. Redimensionando nuestra utopía
RIBLA Nº 25: ¡Pero nosotras decimos!
RIBLA Nº 26: La palabra se hizo india
RIBLA Nº 27: El Evangelio de Mateo
RIBLA Nº 28: Hermenéutica y exégesis a propósito de la carta a Filemón
RIBLA Nº 29: Cristianismos originarios extrapalestinos (35-138 d. C.)
RIBLA Nº 30: Economía y vida plena
RIBLA Nº 31: La carta de Santiago
RIBLA Nº 32: Ciudadanos del Reino
RIBLA Nº 33: Jubileo
RIBLA Nº 34: Apocalipsis de Juan y la mística del milenio
RIBLA Nº 35/36: Los libros proféticos
RIBLA Nº 37: El género en lo cotidiano
RIBLA Nº 38: Religión y erotismo. Cuando la palabra se hace carne
RIBLA Nº 39: Sembrando esperanzas
RIBLA Nº 40: Lectura judía y relectura cristiana de la Biblia
RIBLA Nº 41: Las mujeres y la violencia sexista
RIBLA Nº 42-43: La canonización de los escritos apostólicos
RIBLA Nº 44: Evangelio de Lucas

Pedidos a:
Asociación Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070
Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124
Fax (506) 253-1541
Dirección electrónica: asodei@racsa.co.cr
http://www.dei-cr.org

COSTO DE LA SUSCRIPCIÓN (tres números al año, correo aéreo incluido)
AMÉRICA LATINA: US$ 24 · OTROS PAÍSES: US$ 36 · COSTA RICA: ¢ 3.450

DEPARTAMENTO ECUMENICO DE INVESTIGACIONES

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico
de Investigaciones
Apartado Postal 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 253-0229 • 253-9124

Princeton Theological Seminary Libraries
1 1012 01449 3565

FOR USE IN LIBRARY ONLY

PERIODICALS